مناهج في التفسير
د. مصطفى الجويني

مناهج في التفسير

الدكتور
مصطفى الصاوي الجويني
أستاذ مساعد الدراسات الإسلامية والبلاغية
كلية البنات - جامعة عين شمس

الناشر منشأة المعارف بالاسكندرية
جلال حزي وشركاه

الفهرس

مقدمة

ليس أشق على الباحث في ميدان الدراسات الإسلامية من أن يحدد أولا الجانب الذى يريد السير فيه . ويهول الدارس أن يجد تراثا ضخماً يتجه كله إلى خدمة النص القرآنى وكثير جدا من هذا التراث ما يزال مخطوطا مبعثرة صور منه فى مكتبات العالم ويكاد المطبوع منه أن يكون أندر من المخطوط لقدم طبعاته ونفاذها من سوق الكتب ودورها .

فإذا ما عدونا هذا نجد لزاما على المقدم على هذا الدرس أن يبدأ ببحثه منذ أوليات الأمور . فالدرس الإسلامى ما يزال حقلا بكرا مع خصوبته وإمتداد ساحته مما يحتم على مرتاد هذا الميدان أن يتعقب جذور الأشياء ويستقصى مصادرها الأولى ما وسعه الجهد .

ثم أنت واجد هنا الدرس الإسلامى متشعب المسالك بحيث يكاد يضرب فى كل فنون الثقافة العربية قديمها ومعاصرها إلى جانب ثقافة أجنبية تنفتح من خلالها على دراسات المستشرقين، وتلم بمناهجهم وتفطن إلى غامض مقاصدهم ومن يحيطه منهم جو الريبة ومن سلم من الهوى . وأوقن أن فى تراثنا القديم خيرا كثيراً علينا أن نرصد كل خطواته على أن لا نقف عند هذا القديم وقفة التقديس العاطفى دون الإدراك الواعى ، . . وعلى هدى من هــذا الاحساس العميق والادراك المقتنع رجعت إلى مصادر درسنا الاسلامى الأولى أتعرف منها كيف جد قدماؤنا فى فهم النص القرآنى وكيف تذوقوه .

وكانت وقفتى الأولى الطائرة عند محمد أمين الله على وحيه وصحابته الأخيار

كيف ربطوا بين تلاوته وفهمه ، كيف عاشوا فى النص القرآنى بكل وجدانهم ووعوه بكل عقولهم وترجموا تعاليمه سلوكا عمليا فى الحياة .

ثم ينقضى عصر الرسول ويتلوه جيل يمثله فتى من قرابة الرسول هو ابن عباس يدرك حاجة أبناء عصره إلى خطة فى التفسير توضح معالمها وتبنى أسسها فاتجه إلى الدوحة الكبيرة التى نشأ فى ظلالها علم التفسير وهى دوحة الحديث وكان الحديث آنئذ يجمع ثمار المعرفة الاسلامية كلها .

أبان ابن عباس ما يلزم المفسر من ثقافة ، ورسم الحدود التى لا ينبغى على المفسر أن يتجاوزها ، ثم مثل للمفسر الطرائق التى يمكن له أن يسلكها فى تفسيره .

ولما لهذا الرجل من حق الأبوة فى التفسير فقد نسب إليه كثير مما هو برىء منه ، وكان علينا أن نحذر من الدخيل عليه حين نعالج منهجه .

ولا يسع المؤرخ لمنهج ابن عباس إلا أن يعده ذا قيمة عظمى فى ميدان الدرس الاسلامى فقد وعى الرجل تراث الرسول وصحابته ، وجعل فى حدود ذلك التراث يسعى إلى تفسير النص القرآنى مضيفا إلى هذا الموروث بما وهبه هو من عبقرية ذاته،عمل على إستكمالها بكل فنون المعرفة فى عصره .

... ويكون عصر الفتوحات الاسلامية وإمتزاج الناس من كل الأجناس وتزواج الثقافات وإحتكاك الحضارات، واصطراع الأفكار والمذاهب، والحرب بكل سلاح، بالسيف ماديا ، وبكل ثقافة معنويا .

ولا شأن لنا هنا بالسيف ، . . . لكن إذا كان القرن الثانى نجد التخصص العلمى يتجه بجهوده إلى خدمة النص القرآنى .

فيقوم رجل كمالك بن أنس يفرز الأحاديث الفقهية من تراث الحديث كله ويفرقه على أبواب .

ورجل كابن إسحاق يفرد سيرة الرسول بما تشملها من مناسبات نزول القرآن وأحداث الاسلام يفردها من النصوص الحديثية .

أما رجال اللغة فيجمعون شعر العرب وألفاظ اللغة وأساليب التعبير ليفسروا بهذا كله نص القرآن . وهكذا راح اللغويون يعرضون لغة القرآن وأساليب تعبيره على لغة العرب ونصوصها الأدبية يقابلون مشيرين إلى سمات التعبير العربى ، وإلى معانى اللفظ القرآنى بما عرف مثله عند العرب وكان من هؤلاء اللغويين من يحرص على أن يضم تفسيره للنص القرآنى ما إنحدر إليه من تفسير السلف مضيفا له ما أداه إليه إجتهاده اللغوى فى تفسير القرآن وقد هذا تجده عند الزجاج اللغوى البصرى .

هذا فريق من رجال اللغة أما الفريق الآخر فتمثله محاولة جريئة من أبى عبيدة اللغوى البصرى الذى وجه جهده كله إلى قضية عربيه القرآن ، إلى اثبات أن القرآن عربى بلفظه مبنى ومعنى، عربى بطريقة تعبيره ، فهو دوما يقابل بين أسلوب القرآن وأسلوب العرب ليخلص فى النهاية إلى عربية القرآن .

وقوبل عمله برد فعل عنيف لأنه : أولا لم يتح مجالا لرأى السلف وثانيا لأنه حكم اللغة فحسب فى تفسير النص القرآنى إلى جوانب أخرى فى شخصيته كانت تثير الرأى ضده . ومهما يكن من أمر فان هذه المدرسة اللغوية بفريقيها كان منهجها هو بيان عربية القرآن .

واذا كان السيف قد هدأ بعد الفتح الاسلامى فان حرب العقيدة استمرت

نقاشا وطعنا وتشكيكا فى القرآن . وكان رجال الكلام من المسلمين هم حماته وفرسان هذه الحرب .

ولقد مضيت الى تبين جهود هذه الفئة والتعرف على كل المناهج التى عالجت بها النص القرآنى أو النص الحديثى، ولجأت فى ذلك كله الى رجل كلامى موسوعى هو الجاحظ المعتزلى .

وما الجمع هنا بين محاولة التعرف على منهجهم فى فهم نص القرآن والاحاديث الا لتقدير نظرتهم الى التفسير النقلى الذى جاء كثير منه فى صورة الحديث .

ونلتقى هنا بمنهج يستخدم الفلسفة الى جانب معارف العصر كلها فى تفهم النص وتذوق جماله ويسلك الى ذلك الفهم والذوق مسالك شتى فى التأويل يطوع لها كل أدوات الثقافة فيوفق حينا ويتعسف أحيانا .

ومن هذه المرحلة فى الزمان منذ عصر الرسول ، ومع ابن عباس فى القرن الأول، ورجال اللغة فى القرن الثانى (باستثناء الزجاج فى القرن الرابع ت ٣١١هـ)، إلى الجاحظ المفسر بالرأى فى القرن الثالث . نقف حينا عند ابن جرير الطبرى أمام المفسرين النقليين فى بداية القرن الرابع . وقد انصرف جهد الطبرى منذ البداية إلى أن يجمع التراث النقلى فى التفسير مفردا اياه من تراث الحديث كله . هذا أولا ، ثم أخذ ينخل هذا التراث بمقاييس نقدية ساعده عليها ما زود به نفسه من ثقافة عصره كلها وكانت حركته الذاتية فى حدود التفسير النقلى . ووقف ينافح عن المفسرين النقليين مناقشا فى موضوعية مدرسة التفسير اللغوى ومدرسة التفسير العقلى .

وعند تلك المدارس : مدرسة اللغة ، مدرسة العقل ، ومدرسة النقل آثرنا

بعد أن نتوقف فما يزال للقول فيها متنفس ، وما تزال جوانب كثيرة منها تحتاج إلى جهود وكشف .

وينبغى أن نشير إلى أننا فى معالجتنا لمنهج المفسرين حاولنا أن نربط بين شخصية امام المنهج ومنهجه ، لأنى أوقن أن عمل الرجل يعكس شخصيته بكل جوانبها مادام عملا أصيلا ، ليس هذا فحسب ، بل العمل الأصيل يعكس صورة العصر كله .

... هكذا نجد تفاسير القوم تعكس صورة عصرهم الحضارى إلى جانب ما تعكسه من شخصية المؤلف .

وحرصت فى تناول كل منهج على بيان مدى ذوق صاحبه للنص القرآنى .
وما محاولة الفهم للنص القرآنى إلا خطوة للصعود إلى تذوق النص القرآنى .

وعَدَا ما استلزمته ضرورة البحث من التوقف عند الزجاج فى القرن الرابع باعتباره ذروة مدرسة اللغويين ، وإن كانت حياته ، معظمها تنتمى إلى القرن الثالث ، وعند المرتضى (ت ٤٣٦ هـ) بحديثه الصريح الواضح عن منهج مدرسة العقل ، فى التفسير ، ودراستنا له إنما هى توطئة موضحة لدرس الجاحظ — فيما عدا ذلك الاعتبار فان زمان هـذا البحث لا يتخطى القرن الثالث ، فحتى الطبرى (ت ٣١٠ هـ) أنجز تفسيره قبل بداية القرن الثالث

وإذن فحديث هـذا الكتاب يدور حول مناهج تفسير القرآن حتى القرن الثالث الهجرى .

ثم هذه مرحلة نتعرف فيها على جهد القدماء فى دراسة النص والحس به ، فان أعان الله ووفق تكون مرحلة تالية نتابع فيها الاضافة ، ما توافر الجهد وواتت الأسباب ، وما توفيق إلا الله) .

من المنهج القرآنى

فى

القراءة والتفسير

الباب الأول

من المنهج القرآني في القراءة والتفسير

وضع القرآن منهجا لقراءة نصه وتفهم معانيه ونرى أن الخطوة الأولى فى هذا المنهج تبدأ من قوله سبحانه فى محكم تنزيله : (فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم ..) فالقارىء لآى الله عليه أن ينفى عن ذهنه صورة الشيطان، صورته بما يخيل من خيالات وما يوسوس من أقوال وأن يهيء نفسه للجلوس فى حضرة الله يتلو آياته وقد أفرغ قلبه وعقله وسمعه جميعا لله وآيه .

الخطوة الثانية فى هذا المنهج نستقيها من قوله تعالى : « ورتل القرآن ترتيلا . » والترتيل فى القراءة هو التأنى والتمهل وتبيين الحروف والحركات تشبيها بالثغر المرتل وهو المشبه بنور الاقحوان » ولقد كان الرسول فى ذلك المثل الأعلى ، قالت حفصة (رضى الله عنها) : « كان الرسول صلى الله عليه وسلم يقرأ بالسورة فيرتلها حتى تكون أطول منها . » ويصف أنس بن مالك قراءة الرسول فيقول: « كان يمد مدا » .

ثم هذا التمهل والتأنى فى القراءة ليس إلا للحياة فى النص القرآنى وتدبر معانيه والجولان معه فى مختلف مناحيه . يقول الله عز وجل (كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليذكر أولوا الألباب) (أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها) والقرآن مشحون بالاى الناطق بأن فيه : آيات لقوم يسمعون .. يتفكرون .. يعقلون .. يتذكرون .. ولقد صورت لنا الأخبار صوراً رائعة عن كيفية هذا التدبر عند الرسول والصحابة .. يحكى حذيفة يقول : (صليت مع النبى ــ صلى الله عليه وسلم ــ ذات ليلة فافتتح البقرة فقرأها ثم النساء فقرأها ثم آل عمران فقرأها، يقرأ مترسلا، إذا مر بآية فيها تسبيح سبح وإذا مر بسؤال سأل

وإذا مر بتعوذ تعوذ) وعن عوف بن مالك قال : « قمت مع النبي صلى الله عليه وسلم ليلة فقام فقرأ سورة البقرة لايمر بآية رحمة إلا وقف وسأل ولا يمر بآية عذاب إلا وقف وتعوذ ، بل إن أبا ذر الغفارى يروى أن النبي صلى الله عليه وسلم قام بآية يرددها حتى أصبح « أن تعذبهم فإنهم عبادك » الآية ، وما يومىء هذا الخبر إلا إلى أن الرسول أخذ يسترجع معنى الآية ويستفتيه مقلبا إياه على مختلف وجوهه . وأن التدبر كان يفضى بالرسول إلى أن يتجاوب مع النص الذى يتلوه فهو إذا قرأ « والتين والزيتون » فبلغ « أليس الله بأحكم الحاكمين » قال : بلى. وإذا قرأ « فبأى حديث بعده يؤمنون » قال : آمنت بالله وما أنزل . وقرأ فى الصلاة « فألهمها فجورها وتقواها » فقال : اللهم آت نفسى تقواها ، وزكها وأنت خير من زكاها ، أنت وليها ومولاها . وهكذا كان يفعل الصحابة . يقول علقمة: صليت إلى جانب عبد الله فاستفتح طه فلما أتى على هذه الآية «وقل رب زدنى علما» فقال : رب زدنى علما . وكان ابن عمر إذا قرأ هذه الآية « ألم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله » بكى ثم قال : بلى يارب » .

واستحباب الترتيل للتدبر لأنه أقرب إلى الاجلال والتوقير وأشد تأثيرا فى القلب. كان الرسول والصحابة إن خلوا إلى القرآن يقرأونه ويتدبرونه اندمجوا فى الجو القرآنى النفسانى ، عاشوا فى نصه وتفتحت له قلوبهم وانعقدت الصلة بين نفوسهم وبين معانيه فخشعوا وبكوا . يحكى مطرف بن عبد الله بن الشخير عن أبيه قال : رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى ولصدره أزيز كأزيز المرجل من البكاء . وروى عن عبد الله قال قال لى رسول الله صلى الله عليه وسلم « اقرأ علىّ » ، قال فقرأت عليه سورة النساء حتى إذا بلغت « فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا » فنظرت إليه فإذا عيناه تدمعان ولقد حث الرسول على التخشع فى القراءة فقال كما يروى جابر : قال رسول الله

ـــ صلى الله علية وسلم ـــ : « إن من أحسن الناس صوتا من إذا سمعتموه يقرأ حسبتموه يخشى الله تعالى » وكان أبو بكر رجلا بكاءاً لا يملك دموعه إذا قرأ القرآن ، وكان عمر بن الخطاب يصلى بالناس فبكى فى قراءته حتى انقطعت قراءته وسمع نحيبه من وراء ثلاث صفوف . وقرأ ابن عمر « ويل للمطففين » فلما أتى على قوله « يوم يقوم الناس لرب العالمين » بكى حتى انقطع عن قراءة ما بعدها ، وقد حكى عن جماعة من الصحابة والتابعين أنهم بكوا لدى تلاوتهم القرآن خشية وخيفة وقد مدح الله البكائين فى كتابه عز وجل مخبرا عن الأنبياء ومن انضاف إليهم من الأولياء « إن الذين أوتوا العلم من قبله إذا يتلى عليهم يخرون للاذقان سجدا ويقولون سبحان ربنا إن كان وعد ربنا لمفعولا » . « إذا تتلى عليهم آيات الرحمن خروا سجدا وبكيا » وقال « ويخرون للاذقان يبكون ويزيدهم خشوعا » واخبر أن البكاء يزيدهم خشوعا « . والذين أوتوا العلم هم أهل الخشية كما قال فى تنزيله « إنما يخشى الله من عباده العلماء » فاعلمهم بالله أشدهم له خشية ولهذا قال صلى الله عليه وسلم « والله إنى لأخشاكم لله وأعلمكم بما أتقى » .

ثم نصل إلى قمة هـذا المنهج القرآنى فى القراءة لنسمع قول الله « الذين آتيناهم الكتاب يتلونه حق تلاوته اولئك يؤمنون به » قال أهل التـأويل يتبعونه حق اتباعه باتبـاع الأمر والنهى ، فيحلون حلاله ويحرمون حرامه ويعملون بما تضمنه . وقال تعـالى : « اتبع ما أوحى إليك من ربك » وقال « فاستمسك بالذى أوحى إليك » وقال تعالى « اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم » ويقول الرسول لحذيفة: « ياحذيفة تعلم كتاب الله واتبع مافيه » ثلاث مرات . وعن أبى شريح الخزاعى قال: خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : « أبشروا أبشروا ، أليس تشهدون أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ؟ قالوا : نعم . قال : فإن هذا القرآن سبب طرفه بيد الله عز وجل وطرفه بأيديكم فتمسكوا به فإنكم لن تضلوا ولن تهلكوا بعده أبدا » .

ويروى أبو هريرة حديثا يشير فيه الرسول إلى أنه من أوائل من يقضى بينهم يوم القيامة قارىء القرآن الذى لم يعمل بما فيه ويقول الرسول مبشرا : طوبى لمن عمل بعلمه .

ويقول أبو الدرداء : إنما أخاف أن يقال لى يوم القيامة : علمت أو جهلت فأقول علمت فلا تبقى آية من كتاب الله عز وجل آمرة أو زاجرة إلا جاءتنى تسألنى فريضتها فتسألنى الآمرة هل إئتمرت والزاجرة هل ازدجرت .

وإذن كان على قارىء القرآن أن يحيا فى النص يؤمن به بقلبه حين يخلو إليه ويؤمن به حين ينصرف عنه، فيتبع تعاليه ويترجمها إلى سلوك ويكون على ذكر منه أبدا . ولهذا كره أن يقرأ القارىء القرآن فى أقل من ثلاث لأن من شأن هذه القراءة ألا تفيد تدبرا ولا تكسب فقها . عن عبد الله بن عمر مرفوعا : لا يفقه من قرأ القرآن فى أقل من ثلاث . وعن ابن مسعود موقوفاً قال : لا تقرءوا القرآن فى أقل من ثلاث . وعن معاذ بن جبل أنه كان يكره أن يقرأ القرآن فى أقل من ثلاث . وعن مكحول قال : كان أقوياء أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرءون القرآن فى سبع وبعضهم فى شهر وبعضهم فى شهرين وبعضهم فى أكثر من ذلك . وسأل عبد الله بن عمر النبى صلى الله عليه وسلم : فى كم تختم القرآن ؟ قال فى أربعين يوما ويسأل رجل زيد بن ثابت : كيف ترى قراءة القرآن فى سبع ؟ فيقول زيد : حسن ولان أقرأه فى نصف أو عشر أحب إلىّ ، وسلنى لم ذاك ؟ قال السائل فإنى أسألك : فيجيب زيد : لكى أتدبره وأقف عليه .

ولقد دعا الحرص على تدبر القرآن والعمل بما فيه اللبث مدة على حفظه وتمامه : عن مالك أنه بلغه أن عبد الله بن عمر مكث على سورة البقرة ثمانى سنين يتعلمها وعن ابن مسعود قال : كان الرجل منا إذا تعلم عشر آيات لم يجاوزهن حتى يعرف معانيهن والعمل بهن وعن أبى عبد الرحمن قال : حدثنا الذين كانوا يقرئوننا

أنهم كانوا يستقرئون من النبى صلى الله عليه وسلم فكانوا إذا تعلموا عشر آيات لم يخلفوها حتى يعملوا بما فيها من العمل فتعلمنا القرآن والعمل جميعا .

أما المنهج الذى نستنبطه من القرآن فى تفهيم النص القرآنى وتفسيره فقد كان طبيعيا أن يقوم أول مايقوم على تنفيـذه الأمين على الوحى الذى اصطفاه الله لرسالته يقول الله تعالى مبينا مهمات الرسل عامة : (وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم) ثم يبين القرآن أن الرسول العربى محمد هو مرجع الناس فى تنفيذ أوامر الله فى كتابه : (فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول) (وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما أنزل إليهم) (وما أنزلنا عليك الكتاب إلا لتبين لهم الذى اختلفوا فيه) . الرسول إذن هو المعلم الأول لتعاليم الإسلام والمفسر الأول لكتاب الله (كما أرسلنا فيكم رسولا منكم يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم مالم تكونوا تعلمون) .

كان الرسول يشجع على السؤال فى أمر الدين ، يقول : (شفاء العى السؤال) فإذا سئل يجيب بما فهمه هو من القرآن . يقول الشافعى (رضى الله عنه) : (كل ماحكم به رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو مما فهمه من القرآن . قال تعالى : « إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله » فى آيات أخر . وقال صلى الله عليه وسلم : « إلا أنى أوتيت القرآن ومثله معه » (يعنى السنة) وأحيانا يسأل فيجيئه الجواب وحياً كما سجل ذلك القرآن : (ويسئلونك عن الأهلة قل هى مواقيت للناس والحج) ، (يسئلونك ماذا ينفقون قل ما أنفقتم من خير فللوالدين) (يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه كبير) و (يستفتونك فى النساء قل الله يفتيكم فيهن ..)

(أ) ولو رحنا نتتبع طرائق التفسير عند الرسول لوجدناه يبين معنى المجمل من القرآن . عن ابن عباس قال : سأل رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم قال :

أرأيت قول الله (كما أنزلنا على المقتسمين) قال :اليهود والنصارى . قال (الذين جعلوا القرآن عضين) ما عضين ؟ قال : آمنوا ببعض وكفروا ببعض ويفسر الرسول الآية الكريمة : (هل جزاء الاحسان إلا الإحسان) بقوله : هل جزاء من انعمت عليه بالتوحيد إلا الجنة .

(ب) وكان الرسول يوضح المعنى القرآنى ويقربه ، ذلك أن القرآن شأنه فى ذلك شأن أى أثر أدبى يتناوله الناس فهما كل بحسب درجته العقلية،وكلما ارتقى الأثر الأدبى فصاحة وغزارة معنى أفسح مدى التفاوت بين الناس فى قدر تفهمهم له ولا يطعن هذا بحال فى القرآن ما دام واضحا مبينا يفسر بعضه بعضا (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه إختلافا كثيرا) وما دام منهجه مخاطبة العاطفة والفطرة العقلية السليمة وما دام الناس قد خلقوا متفاوتين فى الرقى العقلى بل والشخص الواحد نفسه تتباين مراتب تفكيره فى أطوار حياته . يروى أن أبا بكر قام فحمد الله واثنى عليه ثم قال : يأيها الناس أنكم تقرءون هذه الآية (يأيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا إهتديتم) وأنا سمعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : أن الناس إذا رأوا المنكر فلم يغيروه أوشك ان يعمهم الله بعقابه . وهذا أبو بكر يقول :

يا رسول الله ، كيف الصلاح بعد هذه الآية : (ليس بأمانيكم ولا أمانى أهل الكتاب ، من يعمل سوءا يجز به) فكل سوء عملنا جزينا به ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « غفرالله لك يا أبا بكر ، الست تمرض ، الست تنصب الست تحزن ، الست تصيبك اللأواء ؟ قال : بلى ، قال فهو ما تجزون به » . ويفسر الرسول لعلى الآية (وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير) : ما أصابكم من مرض أو عقوبة أو بلاء فى الدنيا فبما كسبت أيديكم ، والله تعالى أكرم من أن يثنى عليهم العقوبة فى الآخرة ، وما عفا الله تعالى عنه فى الدنيا فالله

تعالى أحلم من أن يعود بعــد عفوه . وعن عائشة أنها قالت : يا رسول الله: (الذين يؤتون ما آتوا وقلوبهم وجلة) هو الذى يسرق ويزنى ويشرب الخمر وهو يخاف الله ؟ قال : لا يا بنة الصديق ، ولكنه الذى يصوم ويصلى ويخاف الله

والقرآن انما نزل بلسان عربى مبين (انا انزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون) ، (وانه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الأمـين على قلبك لتـكون من المنذرين بلسان عربى مبين) . والأصل فيمن نزل القرآن بلغتهم قريش الذين كانت لغتهم قد خلصت إلى التهذيب فهم كانوا يداورون بينهم لغات العرب ممن كان يجتمع اليهم من الحجيج أو ينزل بهم من العرب فى كل موسم ومتسوق ولقد جاءت فى القرآن ألفاظ من لغات أخرى عربية يحكى الطبرى أنها سبع هـذا إلى ما جاء به الاسلام من معان مستحدثة أخرجها بعض الألفاظ عن مدلولها فى لغة العرب إلى هذه المعانى الاسلامية . وهنـاك أكثر من مائة لفظة ترجع إلى لغات الفرس والروم والنبـط والحبشة والبربر والسريان والعبران والقبط ، وهى كلـات أخرجتهـا العرب على أوزان لغتها وأجرتها فى فصيحها فصارت بذلك عربية .

ثم هنـاك الفاظ فى القرآن ترد بمعان مختلفة أو ألفاظ تجىء بمعنى مفرد غير المعنى الذى تستعمل فيه عادة . وفى ذلك كلـه كان الرسول مرجع الناس إذ يبغون التفسير بل كان الرسول يشجع معرفة اللفظ القرآنى كما يروى . أخرج البيهق من حـديث أبى هريرة مرفوعا : (أعربوا القرآن والتمسوا غرائبه) . وأخرج مثله عن عمرو بن مسعود موقوفا . وأخرج من حديث ابن عمر مرفوعا: «من قرأ القرآن فأعربه كان له بكل حرف عشرون حسنة ومن قرأه بغير اعراب كان له بـكل حرف عشـــر حسنات». يقول السيوطى : «المراد باعرابه معرفة معانى الفاظه».

عن أبى سلمة بن عبـــد الرحمن قال : جاء رجل إلى النبى صلى الله عليه وسلم

يسأله فسأل عن الكلالة فقال: اما سمعت الآية التى انزلت فى الصيف : ويستفتونك قل الله يفتيكم فى الكلالة ، فمن لا يترك ولدا ولا والدا فورثته كلالة .

وعن أبى هريرة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (السائحون) هم الصائمون

وعن عمر بن الخطاب عن النبى صلى الله عليه وسلم : (أقم الصلاة لدلوك الشمس) قال : لزوال الشمس .

د ـ أمر أخير فى هذا المنهج القرآنى . وهو أن هناك ما استأثر الله بعمله من معانى الكتاب ولقد جاء إلى المسلمين شر كثير من هذا الباب مرجعه عدم فهم روح المنهج القرآنى واسراف فى الايمان بالعقل ـ لقد بين الله تعالى فى آى كثيرة من القرآن أنه علام الغيوب وان الخلق لا يحيط بشىء من علم الخالق فإن ذاته لن يصل عقل إلى إدراكها . . لقد سلك فى دعوته إلى الايمان بالله وصفاته من علم وقدرة ووحدانية مسلكا يثير العقل ، وهو الدعوة إلى النظر إلى مافى العالم من الظواهر ولكنه أيضا حد من الظواهر ولكنه أيضا حد من هذا العقل لأن الحرية دون نظام فوضى ، والنظر دون حد ضلال . (يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشىء من علمه إلا بما شاء) ، (رب السموات والأرض وما بينهما فاعبده واصطبر لعبادته هل تعلم له سميا) ، (وما يعلم جنود ربك إلاهو).

ان من يجادل فى الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير فهؤلاء ذمهم الله وأوعدهم : (ومن الناس من يجادل فى الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير) ، ثانى عطفه ليضل عن سبيل الله له فى الدنيا خزى ونذيقه يوم القيامة عذاب الحريق ، وهذا ابراهيم الخليل يصف الله ولكنه يصفه بقدرته (الم تر إلى الذى حاج إبراهيم فى ربه ان آتاه الله الملك إذ قال إبراهيم ربى الذى يحى ويميت قال : أنا أحيى وأميت قال إبراهيم فان الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من

المغرب فبهت الذى كفر والله ولا يهدى القوم الظالمين) ويقلب إبراهيم بصره فى السماء محاجا قومه فى الخالق المتصف بالبقاء والثبات وحده :

(فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربى فلما أفل قال لا أحب الآفلين . فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربى فلما أفل قال لئن لم يهدنى ربى لأكونن من القوم الضالين . فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربى هذا أكبر فلما أفلت قال يقوم أنى برىء مما تشركون . انى وجهت وجهى للذى فطر السموات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين) . وهذا فرعون يسأل موسى وأخاه هرون عن ربهما فيجيبان واصفين قدرته سبحانه : (قال فمن ربكما يا موسى قال ربنا الذى أعطى كل شىء خلقه ثم هدى) وهذا موسى يحاجج فرعون المؤله نفسه وهو أنسى يحاججه بصفة الملك الالهى : « قال فرعون وما رب العالمين . . قال رب السموات والأرض وما بينهما ان كنتم موقنين . قال لمن حوله الا تستمعون . قال ربكم ورب آبائكم الأولين . قال ان رسولكم الذى أرسل اليكم لمجنون . قال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون) .

ولقـــد وردت فى القرآن آيات عن عرش الله ووجهه ويديه وجنده جهد المفسرون فى تأويلها فتعسفوا وحسر نظرهم إذ غابوا عن آداب المنهج القرآنى: (ولا تقف ما ليس لك به علم) (وما أوتيتم من العلم إلا قليلا) كان الرسول فى تفسيره لمعـــانى تلك الآى التى استأثر الله بعلم تأويلها مهتديا بالقرآن مترسماً لا دابه . عن أنس ان النبى صلى الله عليه وسلم قرأ (فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا) قال : هكذا ، وأشار بطرف ابهامه على أنملة أصبعه اليمنى فساخ الجبـــل وخر موسى صعقا . فالرسول هنـــا يمثل المعنى بالإشارة دون أن يدخل فى تفصيله أو كيفه . وعن على قال : كان رسول الله صـ لى الله عليه وسلم ذات يوم جالسا

وفى يده عود ينكت به ، قال : فرفع رأسه فقال : ما منكم من نفس إلا وقد علم منزلها من الجنة والنار ، قال : فقالوا : يارسول الله ، فلم نعمل ؟ قال : اعملوا ، فكل ميسر لما خلق له ، فأما من أعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى ، واما من بخل واستغنى وكذب بالحسنى فسنيسره للعسرى ، ولعل هذا الحديث يطامن من الجوع الفكرى فى مسألة إرادة الانسان . أى فوضى تسود وأى فساد يعم لو اطلع الله الناس على درجاتهم عنده فى دنياهم ؟ ان الحكمة كلها فى هذه اللفظة (اعملوا) بل ان القرآن ليحكى ما سئله الرسول من الكتابيين والمشركين وتولى الله فى محكم كتابه الرد عليهم فافحمهم وأعلمهم ان مايسألون عنه موكول إلى علمه إلى القدرة الإلهية وحدها .

كان الرسول يكثر من التفكير فى أمر الساعة لا فى وقتها ولكن فيما ينتظر الناس من أمرها وكان مشركوا مكة يسألون الرسول عن موعد الساعة استهزاء منهم فانزل الله (يسئلونك عن الساعة أيان مرساها . فيم أنت من ذكراها إلى ربك منتهاها) وبسبب سؤال قريش أيضا نزلت الآية (يسألونك عن الساعة أيان مرساها قل انما علمها عند ربى لا يجليها لوقتها إلا هو ثقلت فى السموات والأرض لا تأتيكم إلا بغتة يسألونك كأنك حفى عنها قل إنما علمها عند الله ولكن أكثر الناس لا يعلمون)

وسأل اليهود الرسول عن أمر الروح فقال سبحانه : « ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى وما أوتيتم من العلم إلا قليلا » .

وهكذا نرى أن منهج القرآن تلاوة وفهما وتفسيراً يمس القلب مسا مؤثراً ويخالط الفؤاد مخالطة ويدفع إلى العمل بما جاء به ويثير العقل فى يسر وفى أسماح وفى بساطة تتفق وفطرة الناس جميعا مهما تنوعت مراتب ثقافتهم وتغايرت مداركهم ذلك كله بلغة تخاطب عقول الناس جميعا وقلوبهم .

أب التفسير

ابن عبـــاس

الباب الثانى

ابن عبـــاس
أب التفسير

تهدف رسالة الإسلام إلى سعادة الناس فى دنياهم وأخراهم ، وقـــد بين لهم القرآن سبل الوصول إليهـا ووضحها لهم الرسول قولا وفعـلا ، وكانت رسالة التفسير وسيلة من الوسائل فى هذا السبيل ، مارسها الرسول المعلم الإسلامى الأول على خير وجه ، فلما شاء الله أن يتمم الرسول رسالة ربه وانتقل إلى الرفيق الأعلى ، نهض من بعده تلاميذه من الصحابة ينشرون رسالته ويذيعون تعاليمه السامية غير أن منهجهم التفسيرى كان منهجاً عمليا . .

ذلك أنهم شغلتهم أولا أمـور الإسلام حـين انبثاق نوره يشهدون الوقائع ويصحبون الرسول يتأثرونه فى قوله وعمله ـ فلما مات وتفرق بعض فى الأمصار وولى بعض أمور الخلافة شغلوا بتطبيق أحكام الإسلام تطبيقا عمليا مسترشدين بنصوص القـرآن أو السنة والرأى أو الشورى حين لا نص ، فلم يكن لديهم المتسع من الوقت ليفسروا القرآن غير هذا التفسير العملى .

ولكن فتى طموحا بهره ـــ حين استشرف بصره نور الحياة بهره نور الإسلام وأحداثه . . قرآن وحديث ، معارك بين الشرك والتوحـيد ، قلة مع الرسـول تنتصر ، وكثرة مع الشرك تنهزم . . وأيفع الفتى فاذا بالإسلام يبسط ذراعيه على الجزيرة العربية ، وإذا دولة اسلامية قوية تنهض من ضعف وفوضى ليتهاوى على قدميها تاجا سيدتى العالم ، فارس والروم . ثم إذا نفوس كدرتها جفاوة الجاهلية

تصفو، وإذا جيوش المسلمين تندفع مشرقة ومغربة تبث نور الإسلام حيث تحل .. ثم لا ننسى صلة الرحم التى تربط الفتى ابن عباس ببطل هذه الأحداث . ولا أن مسرح هذه الأحداث العظام هو موطن هذا الفتى ومراحه ..

توفى الرسول — صلى الله عليه وسلم — ولما يتخطى بهذا الفتى السابعة عشر من عمره (١) .. فأكب يدرس نور هذه الثورة ، القـــرآن ،يدرسه من كل نواحيه . . وكان بحق هبة الزمان فى جيله وبعد جيله إلى اليوم . . إذ كان يمثل حاجة الجيل الذى تلا جيل الرسول إلى الوسائل والأسباب التى يستعين بها على فهم القرآن وملابساته، وقد تباعد شيئا عصر الثورة عنهم .. وكان أول باحث عن هذه الأسباب والوسائل هو ابن عباس .. الفتى الطموح..

اتجه ابن عباس حين ألمت بالمسلمين فادحة وفاة الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ إلى مسرح البطولة الإسلامية ، إلى المدينة . . عن عكرمة عن ابن عباس قال : « لما قبض رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ قلت لرجل من الأنصار هلم فلنسأل أصحاب رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ فانهم كثير .. فقال : واعجبا لك أترى الناس يفتقرون إليك ؟ قال فترك وذلك .. وأقبلت أسأل الناس فان كان ليبلغنى الحديث عن رجل فآتى بابه وهو قائل فأتوسد ردائى على بابه يسفى الريح على من التراب فيخرج فيرانى فيقول: يا ابن عم رسول الله ما جاء بك ؟ هلا أرسلت إلى فآتيك .. فأقول ، لا : أنا أحق أن آتيك . . فأسأله عن الحديث . . فعاش الرجل الأنصارى حتى رآنى وقد اجتمع الناس حولى يسألونى . . فقال : هذا

(١) يقول ابن حجر فى الإصابة جـ ٢ ص ٨٠٢ : ولد ابن عباس قبل الهجرة بثلاث وقيل بخمس والأول أثبت وهو يقارب ما فى الصحيحين . وفى الاستيعاب فى معرفة الأصحاب جـ ١ ص ٣٨٣ : أو فى أصح الروايات أن الرسول توفى وهو ابن ثلاث عشرة سنة .

الفتى كان أعقل منى » (١) .

ويبين لنا ابن عباس فى أكثر من موضع أنه وجد عامة علم أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عند هذا الحى من الأنصار، وكما رأينا فانه كان ليقيل بباب أحدهم ولو شاء لأذن له ولكن يبتغى بذلك طيب نفسه (٢) . كان هذا التلطف هو نهجه فى طلب العلم ..

عن ابن عباس قال: لم أزل حريصا على أن أسأل عمر بن الخطاب عن المرأتين من أزواج النبى - صلى الله عليه وسلم - اللتين قال الله تعالى فيهما .. « أن تتوبا إلى الله فقد صغت قلوبكما » .. حتى حج عمر وحججت معه .

ولم يزل ابن عباس يتلطف له وهو يسكب على يديه الوضوء حتى عرف أنهما حفصة وعائشة .. (٣)

وهكذا نجد ابن عباس يسأل ويستقصى عن سبب النزول ، أو فيمن نزلت الآى .. ولقد بلغ فى ذلك الغاية حتى لنجد اسمه يدور كثيراً فى أقدم مرجع بين أيدينا عن سبب النزول وهو سيرة ابن اسحق .. فمثلا يقول : نزلت فى النضر بن الحارث ثمانى آيات من القرآن (٤) .. أو يسوق مناسبات نزول آى من سورة

---

(١) الاصابة لابن حجر حـ ٢ ص ٨٠٤ ، ص ٨٥ - ٨٦ حـ ١ جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر .

(٢) جامع بيان العلم وفضله لأبن عبد البر حـ ١ ص ٩٦ .

(٣) مسند أحمد بن حنبل حـ ١ ص ٢٥٢ ، ٢٥٣ ، ص ١١١ ، ١١٢ حـ ١ من جامع بيان العلم وفضله لأبن عبد البر ، وفى تفسير القرطبى حـ ١ ص ٢٦ : قال ابن عباس : مكثت سنتين أريد أن أسأل عمر عن المرأتين اللتين تظاهرتا على رسول الله .. الخ ..

(٤) سيرة ابن هشام حـ ١ ص ٣٢٠ — ٣٢١

الكهف »(١) .. ونراه حين يعرض للآى يفسرها يضىء المعنى ويوضحه ببيان سبب النزول .. عن ابن عباس : « لما ضرب الله هذين المثلين للمنافقين — يعنى قوله : « مثلهم كمثل الذى استوقد ناراً .. » وقوله : « أو كصيب من السماء .. » الآيات الثلاث قال المنافقون : الله أعلى وأجل من أن يضرب هذه الأمثال فأنزل الله : « ان الله لا يستحى أن يضرب مثلا ما بعوضة .. » إلى قوله « أولئك هم الخاسرون(٢) » ...وهذا مروان بن الحكم يقرأ الآية.. « لاتحسبن الذين يفرحون بما أتوا ويحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب ولهم عذاب أليم » .

ثم يقول لرافع : اذهب يا رافع إلى ابن عباس فقل له : لئن كان كل أمرىء منا فرح بما أتى وأحب أن يحمد بما لم يفعل — معذبا ليعذبنا الله أجمعين . فقال ابن عباس : ما لكم ولهذه إنما دعا النبى — صلى الله عليه وسلم — يهود فسألهم عن شىء فكتموه إياه وأخبروه بغيره فأروه أن قد استجابوا لله بما أتوا من كتمانهم إياه .. ثم قال : « وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب » الآية (٣) .

ولقد برع ابن عباس فى هذه الناحية من نواحى أدوات التفسير القرآنى حتى كان يخلص آى القرآن المدنى من المكى (٤) . وينقل عنه ترتيب لنزول السور القرآنية كلها .. كان أول ما نزل من القرآن : « اقرأ باسم ربك الذى خلق » ثم . .

---

(١) سيرة ابن هشام حـ ١ ص ٣٣٠ — ٣٣٤ .

(٢) تفسير الطبرى حـ ١ ص ١٣٨

(٣) تفسير الطبرى حـ ٤ ص ١٣٨

(٤) الاتقان للسيوطى حـ ١ ص ٩ س ٣٤ مجاهد يسأل ابن عباس عن تخليص آى القرآن المدنى من المكى .

يا أيها المزمل ، ثم يا أيها المدثر ، ثم تبت يدا أبي لهب (١) .. الخ ، ولقد تقصى أسباب النزول فأحسن التقصى ، فكان يعرف الحضرى من السفرى ، فمثلا يقول أن الآية « فمن كان منكم مريضا أو به أذى من راسه » الآية .. أنها نزلت بالحديبية (٢) .. وأن الآية « يا أيها الناس اتقوا ربكم إن زلزلة الساعة شيء عظيم .. إلى قوله « ولكن عذاب الله شديد » نزلت في مسير الرسول في غزوة بني المصطلق (٣) ..

وكان يعرف النهارى من الليلى .. فيقول : ان سورة الأنعام نزلت بمكة ليلا (٤) .. وأحاط خبرا بأول ما نزل وبآخره .. فكان يقول : أول آية نزلت في القتال « أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا (٥) » ، وكان يقول : آخر ما نزل على رسول الله — صلى الله عليه وسلم — آية الربا (٦) .. وان أول ما نزل من القرآن « اقرأ باسم ربك (٧) » وأن آخر سورة نزلت « إذا جاء نصر الله والفتح (٨) » .

---

(١) الاتقان للسيوطى حـ ١ ص ١١

(٢) الاتقان للسيوطى حـ ١ ص ١٩ س ١٣ .

(٣) الاتقان للسيوطى حـ ١ ص ٢٠ س ١٦

(٤) الاتقان للسيوطى حـ ١ ص ٢٢ س ٤

(٥) الاتقان للسيوطى حـ ١ ص ٢٧ س ٤

(٦) حـ ٣ ص ٧٥ تفسير الطبرى . وفي نفس المصدر ص ٧٦ رواية أخرى عن عكرمة عن ابن عباس أن آخر آية نزلت هي (واتقوا يوما ترجعون فيه إلى الله) وعلى كل فالايتان في موضع متقارب من سورة البقرة وهناك رواية مختلفة في الاتقان للسيوطى حـ ١ ص ٢٨ س ١٨ .

(٨) الاتقان للسيوطى حـ ١ ص ١١ س ٣

(٨) الاتقان للسيوطى حـ ١ ص ٢٨ س ١٩

ويتصل بمعرفة سبب النزول علم الناسخ والمنسوخ ، وذلك أن أكثر المنسوخ يتقدم على الناسخ نزولا .. وقد استعان ابن عباس بهذه الأداة حين يفسر ..

عن على ابن عباس قال . « كان أول مانسخ من القرآن القبلة وذلك ان رسول الله — صلى الله عليه وسلم — لما هاجر إلى المدينة وكان أكثر أهلها اليهود أمره الله عز وجل أن يستقبل بيت المقدس ففرحت اليهود فاستقبلها رسول الله — صلى الله عليه وسلم — بضعة عشر شهرا ، فكان رسول الله — صلى الله عليه وسلم — يحب قبلة ابراهيم — عليه السلام — فكان يدعو وينظر إلى السماء فأنزل الله تبارك وتعالى : « قد نرى تقلب وجهك فى السماء » . . . إلى قوله : فولوا وجوهكم شطره » فارتاب من ذلك اليهود وقالوا : ماولاهم عن قبلتهم التى كانوا عليها ؟ فأنزل الله — عز وجل — : « قل لله المشرق والمغرب » . . . وقال : « فأينما تولوا فثم وجه الله (١) » .. وعن على بن أبى طلحة عن ابن عباس ،قوله : « فاعفوا واصفحوا حتى يأتى الله بأمره إن الله على كل شىء قدير » نسخ ذلك قوله : « فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم (٢) » .

سبب آخر لجأ إليه ابن عباس فى التفسير ذلك هو الشعر — ولقد استخدم ابن عباس هذه الأداة ببراعة حين يفسر وساعده على ذلك ذكاء مفرط وحافظة قوية لاقطة .. يقول عن نفسه : ماسمعت شيئا قط إلا رويته ، وإنى لأسمع صوت النائحة فأشد أذنى كراهة أن أحفظ ماتقول (٣) .

وينشده عمر بن أبى ربيعة قصيدته :

أمن آل نعم أنت غاد فبكر ... غداة غد أم رائح فمهجر

(١) تفسير الطبرى حـ ١ ص ٣٩٩ ، ٤٠٠

(٢) تفسير الطبرى حـ ١ ص ٣٩٠

(٣) الأغانى لأبى الفرج حـ ١ ص ٧٣ .

حتى يأتى على آخرها .. ثم ينشدها ابن عباس ثانية .. ولما يسمعها غير مرة واحدة (١) ، وأيا ماقيل فى هذه الرواية فهى تشير إلى حقيقة ذاكرة ابن عباس وقوتها .

واستشهاده بالشعر إنما جاءه من ثقافته الأدبية حتى لنراه على بصر بالحياة الأدبية فى عصره .. فما هو آية تتبعه للأدب المعاصر قوله عن ابن أبى ربيعة :هل أحدث هذا المغيرى شيئا بعدنا ؟ (٢) وهذا عمر يقول لابن عباس : هل تروى لشاعر الشعراء ؟ فيقول ابن عباس : ومن هو ؟ قال عمر : الذى يقول :

ولو أن حمدا يخلد الناس أخلدوا ولكن حمد الناس ليس بمخلد

فيقول ابن عباس : ذاك زهير (٣) .. ويقبل الحطيئة يستفتى ابن عباس فى حل الهجاء فيفتيه بأنه حرام ثم يقبل ابن عباس يسأله عن أشعر الناس من الماضين (٤) .. ويظهر أن ميله الأدبى كان معروفا لدى صحبه إذ يروى أبو الفرج الاصفهانى أن رجلا قام إلى ابن عباس فقال : أى الناس أشعر ؟ فقال ابن عباس: أخبره يا أبا الأسود الدؤلى .. قال : الذى يقول :

فأنك كالليل الذى هو مدركى وإن خلت ان المنتأى عنك واسع(٥)

وكان ابن عباس ذواقة للشعر ، يستعذب جيده ، فنسمع منه قوله : « أنها كلمة نبى »

ستبدى لك الأيام ماكنت جاهلا ويأتيك بالأخبار من لم تزود(٦)

---

(١) الأغانى لأبى الفرج حـ ١ ص ٧٢

(٢) الاغانى لابى الفرج حـ ١ ص ٧٣ .

(٣) الاغانى لابى الفرج حـ ١٠ ص ٢٨٩ ومكرر ص ٢٩٠ ، ٢٩١

(٤) الاغانى لابى الفرج حـ ٢ ص ١٩٢ ، ١٩٣ .

(٥) الاغانى حـ ١١ ص ٥ .

(٦) عيون الاخبار لابن قتيبة حـ ٢ ص ١٩١

بل ويقوله ، ينشده عمر ابن أبى ربيعة شطرة من بيت : تشط غـدا دار جيراننا .

فيجيئه ابن عباس بأختها : وللدار بعد غد أبعد

فقال له عمر : كذلك قلت أصلحك الله .. أفسمعته ؟ قال : لا ، ولكن كذلك ينبغى [1] ..

وأنشد محمد بن مصعب لابن عباس شعرا قاله :

ما أكثر العلم وما أوسعه   من ذا الذى يقدر أن يجمعه
إن كنت لابد له طالبا   محاولا فالتمس أنفعه [2]

ولا عجب بعدئذ إذ نجده يصوغ التفسير فى قالب أدنى من مثل قوله : الهوى اله معبود » . ثم يقرأ : «أفرأيت من اتخذ الهه هواه»[3] ، ويفسر الاية « احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم » .

قال الرفث الجماع ولكن الله كريم يكنى [4] . ويقول فى الاية « الشيطان يعدكم الفقر ويامركم بالفحشاء والله يعدكم مغفرة منه وفضلا » .

اثنان من الله واثنان من الشيطان . الشيطان يعدكم الفقر يقول : لاتنفق مالك وامسك عليك فانك تحتاج اليه ويامركم بالفحشاء . والله يعدكم مغفره منه على هذه المعاصى وفضلا فى الرزق [5] .

---

(١) الاغانى حـ ١ ص ٧٣

(٢) جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر حـ ١ ص ١٠٦

(٣) عيون الاخبار حـ ١ ص ٣٧ س ٣

(٤) تفسير الطبرى حـ ٢ ص ٩٤

(٥) تفسير الطبرى حـ ٣ ص ٥٩

هذه الناحيـة الادبية من تفسير ابن عباس كانت تستولى على مشـاعر الناس والبابهم . ويقـول شقيق : « شهدت ابن عباس وولى الموسم فقرأ سورة النور على المنبر وفسرها لو سمعته الروم لأسلمت » . [1] ويقول رجل سمع تفسير ابن عباس لسورة النور : انى لاشتهى أن اقبـل راسه بمعنى من حلاوة كلامه . [2] وهـذا سعيد بن جبير يقول : « كنت اسمع الحديث من ابن عباس فـلو ياذن لى لقبلت رأسه » . [3] وقد اتجه ابن عباس الى الشعر ليدرس فيه عادات الجاهليين: ما نسخه منها الاسلام أو هذبه .

قال عبد الله بن عباس وقـد سأله رجل عن طـلاق العرب فقال : كان الرجل يطلق أمراتة تطليقة ثم هـو أحق بها فان طلقها ثنتين فهو احق بها ايضـا ، فان طلقها ثلاثا فلا سبيل له اليها . ولذلك قال الاعشى :

أيا خالتى بينى فانك طالقـــة ‏ ‏ ‏ كذاك امـــور الناس عاد وطارقة

وبينى فقد فارقت غير ذميمة ‏ ‏ ‏ وموموقة منـا كما انت وامقـــة

وبينى فان البين خير من القضا ‏ ‏ ‏ وأن لاترى لى فوق رأسك بارقة [4]

وهو يستعين بهذه المعرفة لعادات العرب على التفسير ، عن عطاء الخراسانى عن ابن عباس فى قوله : « يا أيها الذين أمنوا لايحل لكم أن ترثوا النسـاء كرها . » الاية . قال : كان الرجل اذا مات ابوه أو حميمه فهـــوا حق بامرأته أن شاء امسكها أو يحسبها حتى تفتدى منه بصداقها أو تموت فيذهب بمالها [5] .

(١) تفسير الطبرى حـ ١ ص ٢٩

(٢) الإصابة لابن حجر حـ ٢ ص ٨١٢

(٣) نفس المصدر

(٤) معجم البلدان لياقوت حـ ٤ ص ٦٢٠ .

(٥) تفسير الطبرى حـ ٤ ص ٢٠٨ .

وكان ابن عباس يلجأ الى الشعر بحثا عن معنى اللفظ القرآنى : يقول ابن عباس: «اذا سألتمونى عن غريب القرآن فالتمسوه فى الشعر ، فان الشعر ديوان العرب[1]». وعن نافع بن ابى نعيم أن عبد الله بن عباس سئل عن قول الله : « وفومها » . قال : الحنطة ، اما سمعت قول احيحة بن الجلاح وهو يقول :

قد كنت اغنى الناس شخصا واحدا   ورد المدينة عن زراعة فوم[2]

وقال نافع بن الازرق لابن عباس : اخبرنى عن قول الله جل وعز : « لا تأخذه سنة ولانوم » . ما السنة ؟ قال : النعاس ، قال زهير بن ابى سلمى :

لاسنة فى طول الليـل تأخذه   ولاينام ولا فى أمره فند[3]

ولعل أوسع ماروى عن ابن عباس فى هذا الباب مسائل نافع بن الازرق الذى اراد ابن عباس ليفسر له اشياء من كتاب الله ويأتيه بمصادقه من كلام العرب وأوردها فى كتابه صاحب الاتقان[4] . وأن كان قد زيد فى القصة اشياء غير انها على كل حال تحدد اتجاه ابن عباس فى التفسير الى الاستشهاد بالشعر العربى.

ولقد كانت ثقافة ابن عباس الادبية هذه أكبر معوان له على المعالجات اللغوية التى عالج بها لغة القرآن فهو يفطن للمعنى المقصود من اللفظة المتضادة ،مثل لفظة « بلاء » فى الاية : « وفى ذلكم بلاء من ربكم عظيم » .

عن على بن ابى طلحة ، عن ابن عباس فى قوله : « بلاء من ربكم عظيم » . قال:

---

(١) تفسير القرطبى حـ ١ ص ٢٤ .

(٢) تفسير الطبرى حـ ١ ص ٢٤٧

(٣) تفسير القرطبى حـ ١ ص ٢٥ .

(٤) الاتقان للسيوطى حـ ١ ص ١٢١ — ص ١٣٤

تمينة (١) وهو يقتضي معنى لفظة بعينها في القرآن كله .. عن الضحاك عن ابن عباس في الآية : « فأنزلنا على الذين ظلموا رجزا من السماء » ، قال: كل شيء في كتاب الله من الرجز يعني به العذاب (٢) . وفي الآية : « فذبحوها وما كادوا يفعلون » .. يقول : كادوا لا يفعلون ، ولم يكن الذي أرادوا أن لا يذبحوها . وكل شيء في القرآن « كاد » أو « كادوا » أو « لو » فانه لا يكون وهو مثل قوله « أكاد أخفيها » (٣)

وهو بهذه الثقافة اللغوية استطاع أن يعرض للفظ الغريب في القرآن كله بالشرح والتفسير . يقول السيوطي في ابن عباس « ورد عنه ما يستوعب تفسير غريب القرآن بالأسانيد الثابتة الصحيحة (٤) .. وهو ان لم يستوعب غريب القرآن فقد أتى على جملة صالحة منه (٥) .

وابن عباس يقول: كل القرآن أعلمه إلا حنانا والأواه والرقيم (٦) .. ويظهر أن هذا كان لا يعلمه في وقت ما ثم علمه بعد وهو على كل حال إحصاء يومىء الى اقتداره في معرفة غريب القرآن .. ويظهر أنه كان يفرد الالفاظ التي يجهل معانيها ثم يتسمع قول الأعراب ليعثر على معناها ..

---

(١) تفسير الطبري جـ ١ ص ٢١٧ .

(٢) تفسير الطبري جـ ١ ص ٢٤٢ .

(٣) تفسير الطبري جـ ١ ص ٢٨١

(٤) الاتقان للسيوطي جـ ١ ص ١١٥ س ٢٩ .

(٥) الاتقان للسيوطي جـ ١ ص ١٢٠ س ٥ . ويورد السيوطي من ص ١١٥ - ١٢١ جـ ١ إتقان تفسير غريب القرآن لابن عباس وقد أفرده حديثا في كتاب الاستاذ محمد فؤاد عبد الباقي . وسماه (معجم غريب القرآن مستخرجا من صحيح البخاري وفيه ما ورد عن ابن عباس من طريق أبي طلحة خاصة .

(طبعة الحلبي) .

(٦) تفسير الطبري جـ ١٤ ص ١٣٢ .

عن ابن عباس : ما كنت أدرى ما معنى يحور حتى سمعت أعرابية تقول لبنية لها : حورى — أى أرجعى (١) . وقال ابن عباس فى قول الله سبحانه وتعالى : « أنا فتحنا لك فتحا مبينا » كنت أقرؤها ولا أدرى ما هى حتى تزوجت بنت مشرح فقالت : فتح الله بينى وبينك — أى حكم الله بينى وبينك(٢) .. واستطاع ابن عباس بثقافته اللغوية هذه أن يميز الأصيل من لغة قريش من غيرها من لغات العرب حين يفسر .. يقول فى الاية : « وكنتم قوما بورا » البور فى لغة أزد عمان الفاسد ، والبور فى كلام العرب لا شىء يقال أصبحت أعمالهم بورا أى معطلة ، وأصبحت ديارهم بورا ، أى معطلة خرابا (٣) ..

وعن ابن عباس فى قوله « وأنتم سامدون » قال الغناء وهى يمانية(٤) .. وعن ابن عباس فى قوله تعالى « اتدعون بعلا » قال ربا بلغة أهل اليمن (٥) .

ويقول ابن عباس « الوزر » ولد الولد بلغة هذيل (٦) .. ويقول فى الآية « فى الكتاب مسطوراً » قال مكتوبا وهى لغة حميرية يسمون الكتاب أسطوراً(٧) .. بل أنه بحث عن اللفظ الوافد إلى العربية فى أصل لغته . وتعرف معناه ..

عن سعيد بن جبير عن ابن عباس « إن ناشئة الليل .. » قال بلسان الحبشة : إذا قام الرجل من الليل قالوا نشأ (٨) .. وعن ابن عباس — رضى الله عنهما —

---

(١) تفسير الكشاف للزمخشرى حـ ٢ ص ٥٣٣ .

(٢) مشكل القرآن وغريبه لابن قتيبة ص ٤٨ حـ ١ .

(٣) مشكل القرآن وغريبه لابن قتيبة ص ١٣٣ حـ ٢ .

(٤) الإتقان للسيوطى حـ ١ ص ١٣٥ س ١ .

(٥) الاتقان للسيوطى حـ ١ ص ١٣٥ س ١٠ .

(٦) الاتقان للسيوطى حـ ١ ص ١٣٥ س ١٢ .

(٧) الاتقان للسيوطى حـ ١ ص ١٣٥ س ١٧ .

(٨) التفسير الطبرى حـ ١ ص ٦ .

أنه سئل عن قوله « فرت من قسورة » قال هو بالعربية الأسد وبالفارسية شار وبالقبطية اريا وبالحبشية قسورة [١] .. وعن ابن عباس فى قوله . « يود أحدهم لو يعمر ألف سنة » قال هو قول الأعاجم : «سال زه نوروز مهرجان جر» [٢].

ثم أن ابن عباس كان يفسر القرآن بالقرآن ففى الآية « أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين » يقول : كنتم ترابا قبل أن يخلقكم فهذه ميتة ، ثم أحياكم فخلقكم فهذه احياءة ، ثم يميتكم فترجعون إلى القبور فهذه ميتة أخرى ثم يبعثكم يوم القيامة فهذه احياءة فهما ميتتان وحياتان فهو قوله « كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون [٣] .

وتبع ابن عباس طريقة الزيادات التفسيرية لا يضاح المعنى وتجليته ، يقول فى الآية : (هم درجات عند الله والله بصير بما يعملون) يقول هم درجات عند الله بأعمالهم [٤] .

كما كان ابن عباس يستشف ما وراء النص من معنى نفسانى بتعمقه فهم النص القرآنى يفسر الآية : (قالوا أدع لنا ربك يبين لنا ما هى أن البقر تشابه علينا وإنا إن شاء الله لمهتدون) فيقول : لو أخذوا أدنى بقرة اكتفوا بها لكنهم شددوا فشدد الله عليهم [٥] . ولهذه الخصيصة قال فيه على : أنه لينظر إلى الغيب من ستر رقيق [٦].

---

(١) تفسير الطبرى حـ ١ ص ٦ .

(٢) تفسير الطبرى جـ ١ ص ٣٤٠ .

(٣) تفسير الطبرى حـ ١ ص ١٤٦ .

(٤) تفسير الطبرى حـ ٤ ص ١٠٧ .

(٥) تفسير الطبرى حـ ١ ص ٢٧٥ .

(٦) الاصابة لابن حجر حـ ٢ ص ٨٠٩ والنص غير واضح وعرفه بالكتاب .

وابن عباس حين يفسر بأدواته الثقافية فانما يفسر فى دائرة المأثور المروى :
(كان ابن عباس إذا سئل ، فان كان فى القرآن أخبر به فان لم يكن وكان عن رسول الله — صلى الله عليه وسلم — أخبر به فان لم يكن وكان عن أبى بكر وعمر أخبر به فان لم يكن قال برأيه [١] . وكان ابن عباس يخشى الرأى . يقول : إنما هو كتاب الله وسنة رسوله — صلى الله عليه وسلم — فمن قال بعد ذلك شيئاً برأيه فما أدرى .. افى حسناته يجده أم فى سيئاته [٢] . . ولهذا فنحن نجد تفسيره لآى الصفات أو الآيات التى ظاهرها التجسيم نجده تفسيراً صافيا حلوا يجرى مع الفطرة اللغوية . يقول ابن عباس فى تفسيره للآية : (الله يستهزىء بهم) يسخر بهم للنقمة منهم [٣] ويفسر الآية (والله غنى حليم) الغنى الذى كمل فى غناه والحليم الذى كمل فى حلمه [٤] . وكان ابن عباس يتوقف فى بعض الاى فلا يقول فيها شيئا . . عن أبى مليكة قال : سأل رجل ابن عباس عن يوم كان مقداره ألف سنة : وقوله : (يوم كان مقداره خمسين ألف سنة) فقال ابن عباس هما يومان ذكرهما الله تعالى فى كتابه الله أعلم بهما [٥] . فابن عباس مترسم الادب القرآنى . ونهج الرسول فى أن من العلم ما استأثر الله به .

أمر آخر فى منهج ابن عباس التفسيرى . ذلك هو موقفه من أهل الكتاب واستعانته بهم فى تفسير القصص القرآنى . يقول ابن عباس .. كيف تسألون أهل الكتاب عن شىء وكتابكم الذى أنزل الله على نبيه صلى الله عليه وسلم — بين أظهركم أحدث الكتب بربه غضا لم يشب ألم يخبركم الله فى كتابه أنهم قد غيروا

---

(١) الاصابة لابن حجر حـ ٢ ص ٨٠٧
(٢) جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر حـ ٢ ص ٣٦ .
(٣) تفسير الطبرى حـ ١ ص ١٠٤
(٤) تفسير الطبرى حـ ٣ ص ٧ .
(٥) الاتقان للسيوطى حـ ٢ ص ٢٨ س ٦-٢ ، وفى موطأ مالك حـ ١ ص ٣٠٢ ، ٣٠٣ أن رجلا ألح على ابن عباس فى سؤاله عن الأنفال فقال ابن عباس : أتدرون ما مثل هذا مثل صبيغ الذى ضربه عمر بن الخطاب .

كتاب الله وبدلوه وكتبوا الكتاب بأيديهم فقالوا هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا ألا ينهاكم العلم الذى جاءكم عن مسألتهم ؟ ولا والله ما رأينا رجلا منهم قط يسألكم عما أنزل الله إليكم [1] ولكننا مع ذلك نجد من الأخبار ما يؤيد أن ابن عباس يرجع إلى أهل الكتاب ، يروى رجل من بنى تميم أن ابن عباس كتب إلى أبى الجلد يسأله عن الشجرة التى أكل منها آدم والشجرة التى تاب عندها . فكتب إليه أبو الجلد : سألتنى عن الشجرة التى نهى عنها آدم وهى السنبلة وسألتنى عن الشجرة التى تاب عندها آدم وهى الزيتونة [2] . وأبو الجلد هذا أثنى الناس عليه بأنه كان يقرأ الكتب وتقول ابنته ميمونة : (كان أبى يقرأ القرآن فى كل سبعة أيام ، ويختم التوراة فى ستة ، يقرأها نظرا ، فاذا كان يوم ختمها حشد لذلك ناس ، وكان يقول : كان يقال : تنزل عند ختمها الرحمة [3]) . ويروى إسحق ابن عبد الله الحارث عن أبيه أن ابن عباس سأل كعبا عن قوله (يسبحون الليل والنهار لا يفترون) و (يسبحون له بالليل والنهار وهم لا يسأمون) فقال : هل يؤدك طرفك ؟ هل يؤدك نفسك ؟ قال : لا . قال : فانهم ألهموا التسبيح كما ألهمتم الطرف والنفس [4] .

بل كانت تعقد المجالس التى يجلس فيها كعب الاحبار إلى ابن عباس يحادثه عن التوراة . قال عكرمة : كنا جلوسا عند ابن عمر وابن عباس — رضى الله عنهما — فمر طائر يصيح فقال رجل من القوم : خير خير فقال ابن عباس : لاخير ولاشر . قال كعب لابن عباس : ما تقول فى الطيرة . قال وما عسيت أن أقول فيها ؟

---

(١) جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر ج ٢ ص ٤٢ .
(٢) تفسير الطبرى ج ١ ص ١٨٣
(٣) طبقات ابن سعد ج ٧ قسم أول ص ١٦١ .
(٤) تفسير الطبرى ج ١٧ ص ١٢

لا طير إلا طير الله ولا خير إلا خير الله ولا حول ولا قوة إلا بالله . قال كعب إن هذه الكلمات فى كتاب الله المنزل يعنى التوراة (١) .

وكثيرا ما ترد عن ابن عباس روايات فى بدء الخليقة وقصص القرآن مما لا يمكن أن يكون قد رجع فيه إلا إلى أهل الكتاب حيث يرد هذا القصص مفصلا (٢) .

كيف نوفق إذن بين رجوع ابن عباس إلى أهل الكتاب وبين دعوته إلى عدم الرجوع إليهم ؟ . . الواقع أنه لا خلاف بين ما يقول ابن عباس وما فعل . ذلك أنه كان حين يرجع إلى أهل الكتاب مستفسراً فانما يرجع رجوع العالم الذى يعير سمعه كما يقال ثم يعمل فكره وعقله فيما سمع ثم ينخله مبعداً عنه الزيف . وقد وضع أساس منهج الاختيار العلمى بقوله : العلم أكثر من أن يحاط به فخذوا منه أحسنه . وأنشد محمد بن مصعب لابن عباس :

ما أكثر العلم وما أوسعه	من ذا الذى يقدر أن يجمعه
إن كنت لا بد له طالبا	محاولا فالتمس أحسنه (٣)

بل أن موقف ابن عباس من الكتابيين يصوره معتزا بدينه كريما على نفسه وثقافته . فيروى أن رجلا أتى ابن عباس يبلغه زعم كعب الأحبار أنه يجاء بالشمس والقمر يوم القيامة كأنهما ثوران عقيران فيقذفان فى النار . فغضب ابن عباس وقال : كذب كعب الأحبار . قالها ثلاثاً . بل هذه يهودية يريد أدخالها فى الإسلام .

---

(١) عيون الأخبار لابن قتيبة ج ١ ص ١٤٦ .

(٢) مثال هذا تفسيره للآية (قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء) تفسير الطبرى ج ١ ص ١٥٨ — ١٦٢ .

(٣) ج ١ ص ١٠٦ من جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر .

فى الاسلام (١) . وقد اعتذر له كعب بعد وتطل (٢) .

ومن هذا الوادى أيضا ما روى من أنه ذكر الظلم فى مجلس ابن عباس فقال كعب : أنى لا أجد فى كتاب الله المنزل أن الظلم يخرب الديار . فقال ابن عباس : أنا أوجدكه فى القرآن . قال الله — عز وجل — (فتلك بيوتهم خاوية بما ظلموا (٣)) .

هذه هى حقيقة موقف ابن عباس من أهل الكتاب كما نرى . وهو إذا كان يدعو إلى تجنب الرجوع إلى أهل الكتاب فلما يدخل بسبب ذلك من فساد على عقول العامة أما العلماء أمثال ابن عباس فان معهم من الأسباب ما يجعلهم يقفون طويلا قبل أن يصدقوا ما يلقى اليهم من قول .

ثقافة أخرى أخذ بها ابن عباس المفسر هى الثقافة الجغرافية وساعده على ذلك اتصاله بالخلفاء ومعرفته لحدود الدولة الاسلامية (٤) . ومما اتاح له حظا وافرا أيضا من هذه الثقافة تنقله فى البلدان بين مكة والمدينة ثم ولايته على البصرة

---

(١) العرائس للثعلبى ص ١٨ .

(٢) العرائس للثعلبى ص ٢٤ .

(٣) عيون الاخبار لابن قتيبة ج ١ ص ٧٦ ، ويقصد كعب بكتاب الله المنزل التوراة تجد فى نفس المصدر ص ١٤٦ س ١٣ وكتاب الله المنزل يعنى التوراة) .

(٤) يروى ياقوت فى معجم البلدان ج ١ ص ٥٠٧ أن ابن عباس قال : البحرين من أعمال العراق وحده من عمان ناحية جرفار واليمامة على جبالها ..

ويقول ابن عباس فى معجم البلدان لياقوت ج ٣ ص ٦٤٦ : حد عرفة من الجبل المعرف على بطن عرنة إلى جبالها إلى قصر آل مالك ووادى عرفة . ويقول ياقوت فى معجم البلدان ج ٢ ص ٧٦ جزيرة العرب قد اختلف فى تحديدها وأحسن ما قيل فيها ما ذكره أبو المنذر هشام بن محمد بن السائب مسندا الى ابن عباس : قال : اقتسمت العرب جزيرتها على خمسة أقسام ... الخ ..

وغزوه لافريقية مع عبد الله بن سعد سنة سبع وعشرين (١) ، بل وفي تنقله بين أنحاء الجزيرة العربية طالبا العلم . وكان ابن عباس يهتم الاهتمام كله بتعرف قصة بكل اسم أو موطن أو موضع يجرى له ذكر فى القرآن أو مبهما أو صريحا . يقول ابن عباس : (الاحقاف المذكور فى الكتاب العزيز رمل فيما بين عمان إلى حضرموت (٢)) . ومن الطريف حقا أن يفسر ابن عباس الآية التالية بهذا التفسير الجغرافى (تولج الليل فى النهار وتولج النهار فى الليل) . قال: ما نقص من النهار يجعله فى الليل وما نقص من الليل يجعله فى النهار (٣) .

وهكذا كان ابن عباس بمعارفه الوسيعة يهتم بتعرف كل شىء فى القرآن حتى ليقول : أنى لآتى على آية من كتاب الله تعالى فوددت أن المسلمين كلهم يعلمون منها مثل ما أعلم (٤) . ويقول مصورا قدر اقتداره على التفسير : لو ضاع لى عقال بعير لوجدته فى كتاب الله تعالى (٥) . وما كان له أن يقول ذلك لولا أخذه من كل ثقافة بطرف وتسخيرها جميعا لخدمة التفسير القرآنى .

يصور لنا عبيد الله بن عبد الله بن عتبة هذه الثقافة التى أمدت تفسير ابن عباس بقوله . كان ابن عباس قد فات الناس بخصال ، بعلم ما سبقه وفقه فيما احتيج إليه من رأيه ، وحلم ونسب وتأويل ، وما رأيت أحدا كان أعلم بما سبقه من حديث رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ منه ، ولا بقضاء أبى بكر وعمر

---

(١) الإصابة لابن حجر ج ٢ ص ٨٠٣ .
(٢) معجم البلدان لياقوت ج ١ ص ١٥٤ .
(٣) تفسير الطبرى ج ٣ ص ١٤٩ .
(٤) الإصابة لابن حجر ج ٢ ص ٨١٢ .
(٥) الإتقان للسيوطى ج ٢ ص ١٢٦ س ٣١ .

وعثمان منه ولا أفقه فى رأى منه ولا أعلم بشعر ولا عربية ولا بتفسير القرآن ولا بحساب ولا بفريضة منه ولا أثقب رأيا فيما احتيج اليه منه ولقدكان يجلس يوما ولا يذكر فيه الا الفقه ويوما التأويل ويوما المغازى ويوما الشعر ويوما أيام العرب . ولا رأيت عالما قط جلس اليه إلا خضع له وما رأيت سائلا قط سأله إلا وجد عنده علما (١) .

لقد وهب ابن عباس نفسه للعلم ففقد نور العينين (٢) واستمر مع ذلك يطلب العلم ويجد فى تحصيله : عن عبيد الله بن أبى على بن أبى رافع قال : (كان ابن عباس يأتى أبا رافع فيقول : ما صنع النبي — صلى الله عليه وسلم — يوم كذا ومع ابن عباس من يكتب ما يقول (٣) :

ولهذا ظل ابن عباس دوما موضع الاعتبار والتقدير من صحابة الرسول ومن معاصريه ومن لحقه بعد ،فما أكثر ما يدور اسمه فى كتب التفسير القرآنى على اختلاف مناهجها ومنازعها السياسية والمذهبية . ولعل فى كثرة ما وضع ونسب إليه آية على تقدير له واكبار من الوضاع ورغبة فى أن تنفق بضاعتهم موسومة بمن فى اسمه الرواج العلمى .

(١) أسد الغابة لابن الاثير حـ ٣ ص ٢٨٣ .

(٢) مؤطأ مالك حـ ١ ص ١١٢ ، حـ ٢ موطأ مالك ص ٢٣٨ .

(٣) الإصابة لابن حجر حـ ٢ ص ٨٠٤ .

المدرسة اللغوية فى التفسير

الفراء ــ أبى عبيدة ــ الزجاج

الباب الثالث

الفصل الأول

أبو زكريا الفراء ومؤلفه معاني القرآن

منذ تلقف المسلمون كتابهم الاقدس وهو يحظى من كل عالم في فن بخدمة الدرس والبحث وشارك بجهد طيب مشكور في ايضاح معاني القرآن والتنقيب عن جمال اساليبه وأسرار. جماعة القرويين المسلمين نعرض اليوم بالبحث لعلم منهم هو أبو زكريا الفراء أمير المؤمنين في النحو كما يحلو لثعلب أن يلقبه.

لا نعرف من أمر نشأته واسرته إلا أن اباه زيادا هو الاقطع قطعت يده في الحرب مع الحسين بن علي وكان مولى لابي ثروان وأبو ثروان مولى بني عبس فهو اذن ابن أحد الموالي. ويذكر ابن النديم أن الفراء كان مولى لبني منقروان مولده بالكوفة. على كل حال هذه النشأة في الولاء كانت عاملا من عوامل تفوقه العلمي، فطبيعي أن الموالي في مجتمع عربي يشعرون بسقوط المنزلة ولعله مما يعوضهم عنها أن يبرزوا في مجال من المجالات وهكذا نجد هذا العامل يلعب دورا رئيسيا في حياة معظم الموالي فيدفع بهم إلى العمل فالامل في إدراك اسمى المراتب في الدولة العربية ومما نعرفه من أمر أسرته أيضا أنه منها الخبيث ومنها الطيب، فكان له ابن شاطر صاحب سكاكين، ثم ان محمد بن الحسن الفقيه الشيباني كان ابن خالة الفراء.

ذلك مبلغ علمنا عن أسرته أما اساتذته فحدثت كتب التراجم أنه حدث عن قيس بن الربيع ومندل بن علي وعلي بن حمزة الكسائي وأبو بكر بن عياش وسفيان بن عيينة وأنه تثقف عنهم علوم العربية والحديث والفقه. وفي

اللغة والنحو أخذ أيضا عن يونس بن حبيب البصرى فاستكثر منه والبصريون ينكرون ذلك . وأن ماتفقه فى القراءة خاصة أنما كان عن طريق أبى بكر ابن عياش وعلى بن حمزة الكسائى ومحمد بن حفص الحنفى . ولقد كان الفراء يشتهى أن تتم له الثقافة الكلامية فالجاحظ يقول : دخلت بغداد فى سنة أربع ومائتين حين قدم اليها المأمون وكان الفراء يحبنى ويشتهى أن يتعلم شيئا من علم الكلام فلم يكن له فيه طبع . ومع أن الفراء لم يدرك من هذه الثقافة الكلامية ما أمل إلا أنه كان يميل إلى الاعتزال ويتفلسف فى تصانيفه ويسلك ألفاظ الفلاسفة . ولعل تلقيبه بالفراء لأنه كان يفرى الكلام ، هذا ماقاله أبو الفضل الفلكى فى كتابة الالقاب .

ويستوى الفراء من عناصر الثقافة مايصفه به ثمامة ابن الاشرس حين يقول : رأيت له أبهة أدب فجلست اليه ففاتشته عن اللغة فوجدته بحرا وعن النحو فشاهدته نسيج وحده وعن الفقه فوجدته فقيها عارفا باختلاف القوم وفى النجوم ماهرا وبالطب خبيرا وبأيام العرب وأشعارها حاذقا . وإذن يرسم لحياته طريق الاتصال بالسلطان الحاكم فهذا أكفل لحياته فى عصر كان الاتصال بالحاكم فيه مرقاة الرفعة والغنى ، وهكذا نجده يتصل بالخليفة الرشيد ولعل اتصاله به كان بعون استاذه الكسائى .

فيحكى قطرب أن الفراء دخل على الرشيد فتكلم بكلام فلحن فيه مرات فقال جعفر بن يحيى انه لحن يا أمير المؤمنين فقال الرشيد للفراء . أتلحن؟ فقال الفراء : ياأمير المؤمنين أن طباع أهل البدو الاعراب وطباع أهل الحضر اللحن فاذا تحفظت لم الحن واذا رجعت إلى الطباع لحنت فاستحسن الرشيد قوله . وظنتنا فى هذا الخبر بما يتضمنه من تعثر الفراء حتى لحن ، أن هذا كان أول اتصال له بالخلفاء والحكام وأن تلطف فعلل لحنه وأحسن التعليل . ثم بعد إذ اتصل بالخليفة العباسى الرشيد وجنى ثمار هذا الاتصال غنى وجاها حرص على أن يبقى على صلته هذه بالحكام فراه يتردد على باب المأمون ويلتقى به ثمامة بن الاشرس الذى

يعرف المأمون مبلغ علمه فيامر باحضاره لوقته .

وقد بلغ الفراء منزلة من المأمون نستقيها من خبر يرويه أبو بريدة الوضاحي مفاده أن أمير المؤمنين المأمون عهد إلى الفراء أن يؤلف ما يجمع به أصول النحو وما سمع من العرب فامر أن تفرد له حجرة من حجر الدار ، ووكل بها جوارى وخدما للقيام بما يحتاج اليه حتى لا يتعلق قلبه ولا تتشوف نفسه إلى شيء حتى أنهم كانوا يؤذنونه باوقات الصلاة ، وصير له الوراقين والزمه الامناء والمنفقين فكان الوراقون يكتبون حتى صنف كتاب الحدود وأمر المأمون بكتبه فى الخزائن .
ويظهر أن تأليفه لكتاب الحدود على الصورة التى يحكيها الخبر السابق لنا جاء بعد مراحل من املاءات ومحاضرات فى موضوع الكتاب ، إذ يروى ابن النديم خبرا يحكيه أبو العباس ثعلب أن السبب فى أملاء الفراء الحدود هو أن جماعة من أصحاب الكسائى صاروا إليه وسألوه أن يملى عليهم أبيات النحو ففعل ، فلما كان المجلس الثالث قال بعضهم لبعض إن دام هذا على هذا علم النحو الصبيان والوجه أن يقعد عنه فغضب وقال سألونى القعود — يعنى المحاضرة والاملاء — فلما قعدت تأخروا ،والله لاملين النحو ما اجتمع اثنان فأملى ذلك ست عشرة سنة) ونجد مباحث هذا الكتاب فى الفهرست لابن النديم .

ووثق المأمون به وبعلمه فاتخذه معلما لأولاده ، واتصل الفراء أيضا فى عهد المأمون بعبد الله بن طاهر وألف له كتاب البهى وموضوعه ماتلحن فيه العامة .

وهكذا نجده يوسع اتصالاته برجال الدولة وكبرائها ويؤلف لهم كتبه العلمية التى نجد قائمة بها فى المصادر التى عرضت لترجمته . غير أن مايهمنا هنا هو ما ألفه فى الدراسات القرآنية فنجدهم يذكرون له :

١ — كتاب المصادر فى القرآن .

٢ — كتاب الجمع والتثنية فى القرآن .

٣ — كتاب الوقف والابتداء .

٤ — كتاب اختلاف أهل الكوفة والبصرة والشام فى المصاحف .

٥ — كتاب معانى القرآن — موضوع بحثنا .

ويذكر أبو العباس ثعلب السبب فى تأليف هذا الكتاب فيقول : كان السبب فى إملاء كتاب الفراء فى المعانى أن عمر بن بكير كان من أصحابه وكان منقطعا إلى الحسن بن سهل فكتب إلى الفراء أن الأمير الحسن بن سهل ربما سألنى عن الشىء بعد الشىء من القرآن فلا يحضرنى فيه جواب فإن رأيت أن تجمع لى أصولا أو تجعل فى ذلك كتابا أرجع إليه فعلت . فقال الفراء لأصحابه اجتمعوا حتى أمل عليكم كتابا فى القرآن وجعل لهم يوما حضروا خرج إليهم وكان فى المسجد رجل يؤذن ويقرأ بالناس فى الصلاة فالتفت إليه الفراء فقال له : اقرأ بفاتحة الكتاب يفسرها ثم توفى الكتاب كله فقرأ الرجل ويفسر الفراء فقال أبو العباس لم يعمل أحد قبله مثله ولا أحسب أن أحداً يزيد عليه .

وكان وراقاه من إملاء كتاب المعانى سلمة بن عاصم وأبا نصر بن الجهم .

ويذكر ياقوت عن أبى بريدة الوضاحى قوله : أردنا أن نعد الناس الذين اجتمعوا لاملاء كتاب المعانى فلم نضبط عددهم ، ولما فرغ من املائه خزنه الوراقون عن الناس ليتكسبوا به وقالوا لانخرجه لأحد إلا لمن أراد أن ننسخه له على أن يكون من كل خمسة أوراق درهم فشكا الناس إلى الفراء فدعا الوراقين وكلمهم فى ذلك وقال : قاربوا الناس تنفعوا وتنتفعوا فأبوا عليه فقال : سأريكم ، وقال الناس : إنى أريد أن أمل كتاب معان أتم شرحا وأبسط قولا من الذى أمليت قبلا ، وجلس يمل فأملى فى الحمد مائة ورقة ، فجاء الوراقون إليه وقالوا :

نحن نبلغ الناس ما يحبون فنسخوا كل عشرة أوراق بدرهم .

وهذا الموقف من الفراء تجاه محبي علمه يجرنا الى الحديث عن خلقه وسلوكه الادبي وهو اذا كان قد وقف موقفا حازما من الوراقين تجاهه يقف الموقف عينه من علماء النحو الذين يريدون أن يضنوا به على الناس ، فقد مر بنا ماحكاه ابو العباس ثعلب من انصراف كثير من التلاميذ عن الفراء لانه يسر النحو وسهله لكل شاد فلما رأى ذلك منهم اصر على الاملاء حتى وان حضر اثنان من التلاميذ واستمر فى املاثاته النحوية ست عشرة سنة . فهو لايرى العلم وقفا على جماعة من المسلمين دون أخرى وانما زكاة العلم نشره واذاعته . ثم انه من ناحية أخرى تصور لنا تلك الاخبار مدى ما وصل اليه علم الفراء من الانتشار حتى أن الناس يتهافتون على مؤلفاته والوراقون يستغلون هذا استغلالا ماديا .

ثم المترجمون لحياته يحكون انه كان اكثر مقامه ببغداد وكان يدخر مما يكسبه فاذا كان آخر السنة خرج الى الكوفة وأقام بها اربعين يوما فى أهله يفرق فيهم ماجمعه ويبرهم . وهو الى بره هذا كان متدينا ورعا .

لكن وأن زانت الفراء خلال وخصال فهو انسان لابد فيه من سمات نقصان فيحكى أنه كان على تيه وعجب وتعظم وكان زائد العصبية على سيبويه وكتابه تحت رأسه يعتمد عليه فيه .

ولم يؤثر عن الفراء من الشعر غير أبيات ثلاثة لعله قالها بعد اذ اتصل بالحكام وخبر الحياة وناسها فاودعها رأيا هو ثمرة تجاريبه ، وقال :

لن ترانى تلك العيون بباب	ليس مثلى يطيق ذل الحجاب
يا أميرا على جريب من الار	ض له تسعة من الحجاب
جالسا فى الخراب يحجب فيه	ما رأينا امارة فى خراب

وتحين ساعة القراء فيموت بطريق مكة سنة سبع ومائتين عن سبع وستين سنة . ويحكى تلميذه سلمة بن عاصم يقول : دخلت عليه فى مرضه وقد زال عقله وهو يقول : أن نصبا فنصبا وأن رفعا فرفعا . وهكذا يلهج العـــالم بما شغل به طول حياته من عـــلم النحو واللغة اراد بها أن يخدم النص القرآنى ووقف على ذلك الغرض حياته كلها » .

منهجه فى تفسير القراءة :

الملاحظة الــكبرى التى تقفنا فى منهجه فى التفسير هو اهتمامه الشديد بالقراءة . والاهتمام بالقراءة من آصل المناهج العملية فى الدراسات القرآنية . ذلك انه يراد بهذا المنهج العملى تصحيح القراءة وضبط التلاوة لانه ينبعث عن تحريف القراءة تغير اللفظ القرآنى المنزل ومن ثم تحريف المعنى فالحرص على سلامة النطق حرص فى الوقت عينه علـى سلامة معنى النص القرآنى وصيانته من شبهــة أى تحريف . وهذا المنهج العملى فى القراءة الى جانب قيمته العملية فى توثيق النص وصيانته من التبديل كان أيضــا ذا قيمة حيوية عملية عظيمة فى وقت لم يشع فيه التدوين وكان جل الاعتماد فيه على الحفظ والذاكرة .

ثم هذا الاهتمام بالقراءة يستدعى منطقيا الاهتمام بالصنعة النحوية فى النص القرآنى اذ أن هذا الاهتمام بضبط أواخر الــكلمات انما يقصد اساسا الى المعنى ، فعلى المعنى يدور ضبط الــكلمة ، الفاعل يرفع ، والمفعول به ينصب ، وما لحقه الجر بسبب من اسبابه يجر وهكذا أن رحت تتبع ابواب النحو . فالالتفات من النحويين الى اعراب القرآن التفات موجه أولا وقبل كل شىء لخدمة معنى القرآن وتجليته ، ولا اعرف جهدا ابرع ولا أصدق فى تحليل النصوص مثل الجهد الذى بذله النحويون فى خدمة النص القرآنى بخاصة والنصوص العربية بعامة . حقا قد

تكون لهم أخطاؤهم والتفاتاتهم الجزئية احيانا الى النصوص ، ولـكن ما من شك فى أن جهدهم المخلص فى تشقيق النصوص ، وغاياتهم السامية فى اضاءة المعانى مما ينبغى أن يكون موضع فخر واعزاز ، لابكلام انشائى يزخرف ، ولكن بدراسة متعمقة لجهودهم تنبه الى سديدها وتنقد خطأها وتصحح ما هو بحاجة الى تصحيح فى مناهجها .

ونعود الى الفراء لنقول ، أن بين يدى نسخة خطية من معانى القرآن ، تاريخ نسخها القرن الرابع الهجرى مصورة عن مكتبة نور عثمانية وهى تبدأ من سورة الزمر الى آخر القرآن . ومن هذه النسخة نحاول أن نتعرف الى منهج ابى زكريا الفراء . منذ أول التفسير نلمح هذا الاهتمام الذى أشرنا اليه بالقراءة .

١ — والقراءة المحببة عنده هى تلك التى أجمع عليها القراء .

أ — فيذكر فى الآيه «يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدى المؤمنين »انه قد اجتمع القراء على يخربون الا أبا عبد الرحمن السلمى فانه قرأ « يخربون » .وكل صواب، والاجتماع من قراءة القراء أحب الى . وهذا الاستحباب منه القراءة المجمع عليها لان أهل القراءة — عنده — الذين يتبعون اعلم بالتأويل القرآنى من المحدثين .

ب — لقد يرى الفراء فى قراءة انها صواب — لايتغير بها المعنى ، لـكنه حريص — فى أمانة علمية — أن ينبه على أنه لم يقرأ بها أحد . ففى الاية «الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش » يقـول قرأه يحى بن وثاب « كبير » وفسر عن ابن عباس ان « كبير الاثم » هو الشـــرك فهذا موافق لمن قرأ كبير الاثم بالتوحيد « يعنى مفردا » . وقرأ العوام « كبائر الاثم والفواحش » فيجعلون كبائر كأنه شىء عام وهو فى الاصل واحد . وكأنى استحب لمن قرأ « كبائر » أن يخفض « الفواحش » « أى يضبطها بالكسر لان القراءة العامة بالفتح ،لتكون

الكبائر مضافة الى مجموع إذ كانت جمعا . قال ، وما سمعت أحدا من القراء خفض الفواحش .

٢ — وكما قلنا فهو يهتم بالقراءات لما لها من اثر خطير فى المعنى .

أ — ولهذا يحرص دوما على توجيه القراءات توجيها معنويا وان يكشف ما وراء القراءة من جمال المعنى وحلاوة المضمون ولنتبعه فى مثال : قوله تبارك وتعالى « ارايتم ماتدعون من دون الله » ثم قال « أرونى ماذا خلقوا » ولم يقل خلقت ولا خلقن لانه انما اراد الاصنام فجعل فعلهم كفعل الناس واشباههم لان الاصنام تكلم وتعبد وتمتاد وتعظم كما يعظم الأمراء وأشباههم فذهب بها الى مثل الناس . ثم يؤكد الفراء هذا المعنى بقراءة ابن مسعود فيقول : « قراءة عبد الله بن مسعود » « من تعبدون من دون الله » فجعلها « من » فهذا تصريح يشبه الناس فى الفعل وفى الاسم .

ب — وفى توجيهه للقراءات توجيها معنويا يستعين باحدى وسائل التفسير الهامة ، وهى سبب النزول ففى آية « اليس الله بكاف عبده » قرأها يحي بن وثاب وأبو جعفر المدنى « اليس الله بكاف عبادة » على الجمع وقرأها الناس « عبده » . ويفسر الفراء قراءة الناس فيذكر أن قريشا قالت للنبي صلى الله عليه وسلم : أما تخاف أن تخبلك آلهتنا لعيبك اياها ، فأنزل الله تبارك وتعالى : اليس الله بكاف عبده محمد صلى الله عليه وسلم فكيف يخوفونك بمن دونه . ثم يوضح الفراء القراءة الاخرى بنظرته العامة الى القصص القرآنى : والذين قالوا « عباده » قالوا : قد همت أمم الانبياء بهم ووعدوهم مثل هذا فقالوا لشعيب إن نقول الا اعتراك بعض آلهتنا بسوء . فقال الله تبارك وتعالى : اليس الله بكاف عباده أى محمداً او الانبياء قبله صلى الله عليهم وكل صواب .

٣ ـ وفى الصنعة النحوية :

أ ـ قد يستجيد الفراء وجها لجمال معناه ، ففى الاية : « والسموات مطويات بيمينه » يقول : ترفع السموات بالباء التى فى يمينه كأنه قال : والسماوات فى يمينه وينصب المطويات على الحال والحال أجود .

ب ـ وأحيانا يجرى فى تخريجه الصنعة النحوية وراء وجوه تفسد المعنى من حيث لم يرد الافساد ففى قوله تبارك وتعالى : « فاعبد الله مخلصا له الدين » يقول الفراء : « الدين منصوب بوقوع الاخلاص عليه . ثم يذكر وجها آخر يرتفع « الدين » فيه بـ « له » ويجعل « الاخلاص » مكتفيا غير واقع كاننا نقول « اعبد الله مطيعا فله الدين » وهذا الوجه النحوى يقطع سياق المعنى بل ويجعل فى المعنى تكرارا بلا زيادة يكسبها المعنى ذلك ان الاية التى تليها مباشرة نصها : « ألا لله الدين الخالص » ومعناها هو ما اراده الفراء تماما بوجه الرفع الاعرابى . فلو ربط بين سياق الايتين لما ذكر هذا الوجه الاعرابى الثانى .

ج ـ ومع ما قد نجده للفراء من مآخذ فى وجوهه النحوية فانا نجده احيانا ذا ملحظ بارع كأن يقول فى قوله عز وجل : « نسى ما كان يدعوا اليه » ترك الذى كان يدعوه إذا مسه الضر ، يريد الله تبارك وتعالى . ثم يدير حوارا عن استخدام « ما » بدل « من » : فان قلت فهلا قال : نسى من كان يدعو . قلت : أن « ما » قد تكون فى موضع « من » قال الله تبارك وتعالى : قل يايها الكافرون لا اعبد ما تعبدون ولا انتم عابدون ماأعبد . يعنى الله تبارك وتعالى . وقال جل وعز : « فانكحوا ما طاب لكم من النساء فهذا وجه وبه جاء التفسير . ومثله « ان تسجد لما خلقت بيدى » وقد يكون نسى ما كان يدعو ، يراد به نسى

دعاءه الى الله عز وجل من قبل فان شئت جعلت الهاء فى « اليه » لما وان شئت جعلتها لله عز وجل وكل مستقيم .

فعلى الوجهين — كما ترى — للمعنى جماله وان كان للمعنى حلاوته على الوجه الثانى مما ذكره الفراء ، ففيه اشارة الى مطلوب الناس واستحضار لحال اللهفة والضراعة والاستكانة يوم لجأ الانسان الناسى الى الله فى ضره .

٤ — والحق أن الفراء رجل معنى ، يدقق فيه ، والدقة من مثل الفراء ليست مستغربة فصنعته منطق الكلام . يتساءل : كيف قال الله ولا يرضى لعباده الكفر وقد كفروا ؟ ليجيب : قلت انه لايرضى « أن يكفروا » فمعنى الكفر أن يكفروا وليس معناه الكفر بعينه .

٥ — ولقد وقف الفراء أمام الاسلوب القرآنى وقفات جمالية أصيلة شدت انتباهه :

أ — فبين اسلوب الاضمار فى قوله عز وجل : « . به نقعاً » قال : يريد « بالوادى » ولم يذكر قبل ذلك وهو جائز لان الغبار لايثار الا من موضع وأن لم يذكر وإذا عرف اسم الشيء كنى عنه وان لم يجر له ذكر . قال الله تعالى : « أنا انزلناه فى ليلة القدر » يعنى القرآن وهو مستأنف سوره ، وما استئنافه فى سورة الا كذكره فى آية قد جرى ذكره فيما قبلها كقوله « حم والكتاب المبين . أنا انزلناه » وقال الله تبارك وتعالى . « انى احببت حب الخير عن ذكر ربى حتى توارت بالحجاب » يريد الشمس ولم يجر لها ذكر .

ب — ويكشف عن جمال التكرار فى التعبير القرآنى بخاصة والاستخدام العربى بعامة ففى الاية :

« كلا سوف تعلمون ثم كلا سوف تعلمون » . . يقول الكلمة قد تكررها العرب على التغليظ والتخويف فهذا من ذلك وقوله عز وجل : « لترون الجحيم ثم لترونها » مرتين من التغليظ أيضا .

ج ـ وفتن الفراء بموسيقية التعبير القرآنى فكثرت وقفاته أمام نصوصه وتنبيهه الى تلك الموسيقية فى أساليبه ، فيقول الفراء : وقوله عز وجل « كالقصر » يريد القصر من قصور مياه العرب . وتوحيده وجمعه عربيان : قال الله تبارك وتعالى « سيهزم الجمع ويولون الدبر » معناه الادبار . وكان القرآن نزل على ما يستحب العرب من موافقة المقاطع الا ترى إليه قال « الى شىء نكر » فثقل « يعنى الكاف فى نكر » فى اقتربت ، لان آياتها مثقلة قال « فحاسبناها حسابا شديدا وعذبناها عذابا نكرا » فاجتمع القراء على تثقيل الاول وتخفيف هذا . ومثله « الشمس والقمر بحسبان » وقال « جزاء من ربك عطاء حسابا » فاجريت رؤس الايات على هذه المجارى . وهو أكثر من أن يضبطه الكتاب ولكنك تكتفى بهذا منه ان شاء الله .

٦ ـ وفى تفسير اللفظ القرآنى يورد الفراء التفسير النقلى أو تفاسير العرب ويعنى بهم اللغويين :

أ ـ فيقول مثلا فى قوله تعالى « وحاق بهم » وهو فى كلام العرب عاد عليهم وجاء فى التفسير « احاط بهم ونزل بهم » .

ويقول : وقوله جل وعز « وزخرفا » وهو الذهب ، وجاء فى التفسير نجعلها لهم من فضة ومن زخرف . فهو فى مثل هذه التفاسير ناقل عن الصحابة والتابعين أو مورد للتفسير اللغوى مع الايجاز فيما يورد .

ب — وهو في الوقت عينه حريص على اضاءة معنى النص بذكر سبب النزول أو ما اثر من حدث تاريخي يحوط النص فيعقب الاية « وقال الذين كفروا للذين آمنوا لو كان خيرا ما سبقونا اليه » بقوله : لما اسلمت مزينة وجهينة واسلم وغفار قالت بنو عامر بن صعصعة وغطفان واشجع واسد : لو كان هذا خيرا ما سبقنا اليه رعاة البهم فهذا تأويل قوله : لو كان خيرا ماسبقونا اليه .

وفي قوله عز وجل « قل لا اسالكم عليه اجرا الا الموده في القربى » ذكر أن الانصار جمعت للنبي صلى الله عليه وسلم نفقة يستعين بها على ما ينوبه في أصحابه فاتوا بها النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا : أن الله تبارك وتعالى قد هدانا بك وانبه ابن اخينا فاستعن بهذه النفقة على ما ينوبك فلم يقبلها وانزل الله تبارك وتعالى في ذلك : قل لهم لا أسألكم على الرسالة اجرا الا الموده في قرابتي بكم . وقال ابن عباس : لا اسالكم عليه اجرا الا المودة في القربى قرابتي من قريش .

فالفراء في هذا الجانب من منهجه التفسيرى قد حدد نفسه باطار المفسرين النقليين إذ ينقل عنهم تفاسيرهم ويورد اسباب النزول المأثورة .

٧ — ولكنه متعاطف مع المعتزلة ، فأنت تلمح في تفسيره — تبعا لهواه الاعتزالي — ميلا الى حرية الارادة الانسانية ، لكن في غير لجاج كلامي ولا تعسف تأويلي ، هو تفسير صاف بسيط ففي قوله عز وجل : فألهمها فجورها وتقواها يقول : عرفها سبيل الخير وسبيل الشر وهو مثل قوله : « وهديناه النجدين » .

وفي تفسيره لايات الصفات يشرحها بما لا يجرح عقيدة فيقول في الاية « يد الله فوق ايديهم » بالوفاء بالعهد .

وبعد فنهج الفراء فى التفسير قائم أولا وقبل كل شيء على الثقافة العربية الاصيلة التى تستمد عناصرها من كتاب العربية الاول القرآن ، والحديث ، ثم التفاسير النقلية عن الرسول والصحابة والتابعين .

ثم العربية لغتها وادبها وتاريخها ، وهو بهذا كله يعرض لتفسير النص القرآنى مع الاهتمام فى المحل الاول بتصحيح القراءة وضبط التلاوة والعناية — وهو ذو الحس العربى السليم — باسرار الجمال فى التعبير القرآنى .

الفصل الثاني

أبو عبيدة
وكتابه مجاز القرآن

نحب دوما حين نعرض لجهد مسلم فى خدمة كتاب المسلمين الاول « القرآن » أن نستجلى جوانب حياته كلها أن اتاحتها لنا المصادر المتحدثة عنه ، والا فاننا نتصور فى امانة هذه الجوانب تصورا حين لايسلم لنا منها الا القليل . ذلك لان ثقافات الرجل واتجاهاته الفكرية تنعكس آثارها من غير شك على تاليفه العلمية. ومن هنا كانت التفاسير القرآنية ذات قيمة كبرى فى رسم الصورة العقلية للمفسر، والمفسر بدوره ان اغنت ثقافاته وفكره شخصية العلمية أصبح تفسيره هو الآخر مصدرا ذا خطر فى التاريخ الفكرى للعصر الذى الف فيه . وإذن فاهتمامنا بثقافات المفسر وتتبع معالم حياته والوان نشاطه تؤدى بنا الى التفهم الواعى لمنهجه فى تفسير النص القرآنى واتجاهه فى تفهمه وتفهيمه .

وليس من مفسر — فى رأيى — احوج الى الفحص عن كل دقيقة فى حياته — من ابى عبيدة معمر بن المثنى — مدار هذا البحث — فهو رجل خطير ، خطير أولا لانه فارسى شعوبى متعصب على العرب ، وثانيا لانه يهودى الاباء ، وثالثا لانه مسلم ألم بمعارف واسعة جدا . ومن هذا كله تنبع خطورة هذا الرجل حين يتعرض لكتاب الله مفسرا . ومن هنا محاولتنا تركيز الضوء على ماوصلنا من اخباره المتناثرة فى المصادر العربية .

ولد أبو عبيدة سنة عشر ومائة للهجرة . ويذكر القفطى فى هذا الشأن رواية

بجملها : أن الامير جعفر بن سليمان سأل ابا عبيدة عن مولده فقال : قد سبقني الى الجواب عن مثل هذا عمر بن أبي ربيعة المخزومي ، قيل له : متى ولدت ؟ فقال : فى الليلة التى مات فيها عمر بن الخطاب ، فأى خير رفع وأى شر وضع ؟ وأنى ولدت فى الليلة التى مات فيها الحسن بن أبى الحسن البصرى ، وهى ليلة من سنة عشر ومائة وجوابى جواب عمر ابن أبى ربيعة .

أما علان الشعوبى فيذكر أن ابا عبيدة ولد سنة أربع عشرة ومائة . ومثل هذا الخلاف فى تاريخ مولده نجده أيضا فى تاريخ وفاته ، لكنه على كل حال ليس له من أثر على مانحن بسبيله من بحث .

وينفرد علان الشعوبى بقوله أن ابا عبيدة يلقب بسبخت من أهل فارس ، اعجمى الاصل .

ويحكى السيرافى أن ابا عبيدة لما سئل عن أصله قال : حدثنى أبى أن اباه كان يهوديا « بباجروان » . ويرى ابن خلكان ان باجروان اسم لقرية من بلاد البلخ من أعمال الرقة ، كما أنها أيضا اسم لمدينة بنواحى أرمينية من أعمال مروان ويرجح أن يكون أبا عبيدة من هذه المدينة . ومهما يكن من أمر فان القرية أو المدينة تنتميان الى فارس . وإذا كان أبو عبيدة يهودى الاباء اعجمى الاصل ، فانه مولى لبنى عبيد الله بن معمر التيمى ، تيم مرة بن كعب بن لؤى ، أى أنه عربى المربى .

واذا كانت مثل هذه المتفرقات تعطى شيئا ما عن نشأة أبى عبيدة ، فانه ليس ثمة ماوراء ذلك مما يعرف اسرته أو به هو كيف كانت نشاته فى فارس وكيف مضت حياته العلمية فى العراق . اللهم الا خبرا ضئيلا يرويه ياقوت الحموى نستبين منه انابان ابن عثمان بن يحيى بن زكريا اللؤلؤى، كان استاذا لابى عبيدة وابن سلام

الجمحي وعنه رويا الاشعار . وخبر ثان يرويه ياقوت أيضا مفاده أن ابا عبيدة أخذ اللغة عن يونس بن حبيب وأبي عمرو بن العلاء وأسند الحديث الى هشام بن عروة الامام الحجة .

ولكن الاقوال متضافرة على سعة ثقافته .ويكفينا أن يقول الجاحظ فى حقه: (لم يكن فى الارض خارجى ولا أجماعى أعلم بجميع العلوم منه .) ويزيد هذا تأكيدا قول يزيد ابن مرة : كان أبو عبيدة مايفتش عن علم من العلوم الا كان من يفتش عنه يظن أنه لايحسن غيره ولايقوم بشىء أجود من قيامه به .

ولو حاولنا أن نرجع بثقافات أبى عبيدة الى مصادرها الاولى لوجدناها تنتمى الى ثلاثة مصادر : ثقافة يهودية ورثها عن اجداده . وثقافة فارسية أخذ بها فى وطنه . ثم أخيرا ثقافة عربية جد فى تحصيلها حتى صار علما فيها . وقد كنا نستطيع أن نتمثل فى وضوح عناصر ثقافاته هذه لو ان كتبه كلها سلمت من يد الضياع . وعلى هذا فليس بميسور أن نعرف ما مدى ثقافته اليهودية ، وأن كنا لانستبين مثلا هـــذه الثقافة فى كتابه « مجاز القرآن » الذى يخلو تماما من الاسرائيليات . وليس فى ثبت كتبه التى ذكرها ياقوت مايشير الى تاليف له فيها ، وأن كان ياقوت لم يذكر كل ماصنفه أبو عبيدة .

أما ثقافته الفارسية فثمت اشارات وآثار تدل على هذه الثقافة التى غلا فيها غلوا بعيدا ، ذلك أنه استخدمها فى الطعن على العرب والتعصب لاعجميته ، وعد لذلك أحد زعماء الشعوبيين ، فيذكر ابن النديم فى الفهرست من الكتب التى تعرض فيها أبو عبيدة للعرب ، ينشر معايبها ويفضح مثالبها ، كتاب (لصوص العرب) وكتاب (ادعياء العرب) هذا فى الجانب المهجوى على العرب . ومن ناحية أخرى الف كتابا فى فضائل الفرس يفخر به على العرب ، وله تأليف آخر فى اخبار الفرس —

ذكره المسعودى فى مروج الذهب — يصف فيه أبو عبيدة طبقات ملوكهم ممن سلف وخلف وأخبارهم وخطبهم وتشعب انسابهم ومابنوه من المدن وكوروه من الكور واحتفروه من الانهار ، وأهل البيوتات منهم ، وما وسم به كل فريق من السهارجة وغيرهم . وهدف أبو عبيدة من وراء كتبه الفارسية هذه أن يستعلى على العرب الذين فتحوا بلاده وأضاؤها بنور الاسلام .

وقد صور لنا ابن قتيبة أسلوبا من الأساليب التى كان يتبعها أبو عبيدة فى الطعن على العرب. كان أبو عبيدة يقصد الى ماتفخر العرب به فيتهكم عليه . كان العرب يفخرون بقوس « حاجب » ، ويعتزون بوفائه ، فاستخف فعل حاجب وخساسة عودة ، وقلة ثمنه . ويسوق أبو عبيدة قول الشاعر العربى :

أيا ابنة عبد الله وابنة مالك　　ويا ابنة ذى البردين والفرس والورد

هازئا بالشعر ، ويعجب فى سخرية من التمدح بان اباها ذو بردين وفرس ورد . ويقارن فى ذلك بملوك فارس وتيجانها ، فيروى أن كسرى ابرويز كان يربط تسعمائة وخمسين فيلا على مرابطه ، وتخدمه الف جارية ، وفى حجرته التى يشرف عليها على الداخل عليه الف اناء من ذهب .

أسلوب ثان لجأ اليه أبو عبيدة — ومعه غيره من الشعوبيين — الطعن على العرب وهو أن يختلق القصص الشنيعة فى شرح الابيات أو الأمثال . ثم أسلوب ثالث نجد فيه أن أبا عبيدة ينسب الشىء الى غير قائله وغرضه هو والشعوبيون معه أفساد الأدب العربى وطمس معالمه حتى لايكون للعرب أدب موثوق به ، وحتى يهدم هذا الاعتزاز الذى يكنه العرب لتراثهم الشعرى المسجل لمفاخرهم ، الحافظ لانسابهم وأيامهم ، المترجم عن وجداناتهم وخيالهم ، العاكس لبيئتهم ومجتمعاتهم . يقول أبو عبيدة فى البيتين التاليين:

هينـــون لينـون ايسار ذوو كرم ... سواس مكرمة ابنــاء ايسار
أن يسألوا الخير يعطوه وأن خبروا ... فى الجهد ادرك منهم طيب اخبار

انها للعرندس الكلابى يمدح بنى عمرو الغنويين . فينكر الاصمعى عليه ذلك ويقول : محال ان يمدح كلابى غنويا لما بينهما من العداوة .

على أن كتب الشعوبيين فى الطعن على العرب - ومن بينها مؤلفات ابى عبيدة - قد ضاعت ويبدو أن من أهم الاسباب فى ضياعها أن المسلمين عدوا هذه النزعة الشعوبية نزعة ضد الاسلام ومن ثم تحرجوا من نقل هذه الكتب ، وتبرأ منها من صدق إسلامهم من مثل جار الله الزمخشرى حين يحمد الله فى مفتتح كتابه (المفصل) إذ جبله على الغضب للعرب والعصبية لهم ، وبرأه من الانضواء الى لفيف الشعوبية .

وإذا كان ما مضى هو آثار ثقافة ابى عبيدة الفارسية فانه ينبغى ان نتعرف الى ثقافته العربية . يسجل ابن قتيبة له فى كتابه « المعارف » أن شعار الغريب كان أغلب عليه وأخبار العرب وايامها . ويذكر السيرافى أن ابا عبيدة كان من اعلم الناس بانساب العرب وايامهم وله كتب كثيرة فى أيام العرب وحروبها مثل كتاب مقاتل الفرسان وكتب فى الايام معروفة . ويقارن المبرد بين الاصمعى وأبى عبيدة فيرى أن الاصمعى كان أسد الشعر والغريب والمعانى وكان أبو عبيدة كذلك ويفضل على الاصمعى بعلم النسب وكان الاصمعى اعلم منه بالنحو . أما ابن مناذر فيقارن بين علم اللغويين الكبار فى القرن الثالث الهجرى ويرى أن الاصمعى كان يجيب فى ثلث اللغة ، وكان أبو عبيدة يجيب فى نصفها ، وكان أبو زيد يجيب فى ثلثيها . وقد فسرت عبارة ابن مناذر على غير ظاهرها ، فقيل بأن ليس منشأ ذلك سعة الاطلاع وقلته ولكن منشأه التوسع فى الاخذ والتحمل والفتيا

والتضييق فيها ، فكان بعضهم أشد تضييقا فيما يأخذ كالاصمعى .وكان أبو عبيدة — كما يقول أبو الطيب — اعلم الثلاثه بأيام العرب واخبارهم وأجمعهم لعلومهم . فيه يقول الفراء : أما أنه اكمل القوم واعلمهم بايام العرب ومذاهبها .

ولقد روى عن أبى عبيدة أنه كان يقول : ما التقى فرسان فى جاهلية ولا اسلام الا عرفتها وعرفت فارسيها .

وهذه العبارة مع غلوها تشير من غير شك الى معرفته الواسعة باخبار العرب .

ويذكر القفطى أن أبا عبيدة قال : دفعت الى جعفر بن سليمان امثالا فى الرقاع ، قيل لى : كم كانت ؟ قلت أربعة عشر الف مثل . ويعلق القفطى معجبا بهذه الاحاطة العلمية فتقول عبارته : « فانظر الى هذه السعة فى الرواية وبين مارواه أبو عبيد القاسم بن سلام فانه لما اجتهد جاء بألف مثل . » ولعل خير شاهد على ما لابى عبيده من ثقافة عربية واسعة كتابه « النقائض بين جرير والفرزدق . » وقد ذكر فيه ما كان بين جرير والفرزدق من أشعار النقائض وعليها بعض تفسيرات لغريبه وشروح وافية لايام العرب وما كان فيها من أحداث مما كان أساسا لما جاء منها فى المصادر العربية بعد ذلك . فالكتاب آية على ما كان لابى عبيدة من سعة الاطلاع فى الادب والشعر وتاريخ العرب وقبائلهم وأنسابهم . وما من شك أنه لهذه الشهره العلمية فى الثقافه العربية أقدمه هارون الرشيد من البصرة الى بغداد سنة ثمان وثمانين ومائة وقرأ عليه بها اشياء من كتبه . وفى الثقافة الاسلامية بخاصة نجده — كما يقول ياقوت — أول من صنف غريب الحديث . وقال فيه الدارقطنى : لا بأس به أنه يتهم بشىء من رأى الخوارج ويتهم بالأحداث .

غير أن أبا عبيدة مع هذه الاحاطة الفسيحة بالثقافة العربية كانت تؤخذ عليه فيها أشياء .. منها أنه لم يكن يحسن التعبير حتى ليقول الباهلي صاحب كتاب المعاني : ان طلبة العلم كانوا إذا أتوا مجلس الأصمعي اشتروا البعر في سوق الدر، وإذا أتوا مجلس أبي عبيدة اشتروا الدر في سوق البعر ، لأن الأصمعي كان حسن الانشاد والزخرفة لردىء الأخبار والاشعار حتى يحسن عنده القبيح وأن الفائدة مع ذلك عنده قليلة ، وأن أبا عبيدة كان معه سوء عبارة مع فوائد كثيرة وعلوم جمة . ومما يؤخذ عليه أنه كان لايقيم البيت إذا أنشده حتى يكسره . ولم يكن يفسر الشعر بمعنى تحليله وذوقه ، ورصدت له فيه أغـلاط ، فيروى القفطي أنه قرىء على عمارة بن عقيل بن بلال بن جرير كلمة جرير التي أولها :

طرب الحمام بذى الاراك فهاجنى لازلت فى فنن وايمك ناضر

فلما صاروا إلى قوله :

أما الفؤاد فـلا يزال موكلا يهوى جمانة أو بريا العاقر

فقال له التوزى : ماهما ؟ فقال عمارة : مايقول صاحبكم أبو عبيدة ؟ قال : فيقول : هما امرأتان . فضحك عمارة وقال : هما رملتان عن يمين بيتى وشماله .

ومع ذلك فإن لأبى عبيدة شعراً ركيكا كان يقوله . ومما عيب عليه أنه إذا تحدث أو قرأ لحن اعتمادا منه لذلك ويقول : النحو محذور . ولهذا كان — كما يروى ابن النديم — إذا قرأ القـرآن قرأه نظرا ، وذلك تحققا من نفسه أنه يلحن فيه أن قرأ جهرا .

ولا ريب أن هذه الثقافات التى ثقفها أبو عبيدة أهلته أن يحمل هو والاصمعى إلى هارون الرشيد فاختار الاصمعى لمجالسته لأنه كان أحسن منشدا منه وأصلح

لمجالسة الملوك . ومن قبل هذا الاختيار نجد أن ابا عبيدة والاصمعى كانا يتقارضان كثيرا ويقع كل واحد منهما فى صاحبه والحق أن وراء هذا الخلاف حقيقة كبرى فقد كان كل من أبى عبيدة والاصمعى يمثل فى عصره فكرة .

فالاصمعى لانه عربى كان يمثل فكرة العربية ويتعصب لها ، كان يتشدد فيما يروى فلا يجيز الا أصح اللغات ، كان يتحرج أن يجيب فى القرآن أو فى الحديث خشية الخطأ ، وكان لايفسر شعرا فيه هجاء ، كأنه كان يرى أن ذلك يمس دينه ، أو كأنه كان يرى أن فى الهجاء حطا من المهجو أو قبيلته وفى ذلك مساس بالعربية مناط عزته .

وأبو عبيدة كان يمثل فكرة الشعوبية ، هو اعجمى فليس للعرب لديه حرمة ، يطلق لسانه فى هجائهم وذكر معايبهم ، ثم هو متحرر الرأى يفسر القرآن برأيه فيؤاخذه الاصمعى على ذلك كما سيجيىء تفصيل حديثه فى ختام هذا البحث .

ومن هنا التف فريق العرب حول الاصمعى يناصرونه ويؤيدون فكرته . والتف الشعوبيون حول أبى عبيده يظاهرونه ويدفعون عنه ويحتالون ليصلوا به إلى عتبة السلطان . نرى اسحق ابن ابراهيم الموصلى — وهو فارسى — يقول الفضل بن الربيـــع :

عليك ابى عبيده فاصطنعه فالعلم عنـــد أبى عبيـدة
وقدمه وآثره عليـــه ودع عنك القريد بن القريدة

يعنى بالهجاء فى البيت الثانى — الاصمعى .

ونجد ابا نواس — الشاعر الشعوبى — يقدم ابا عبيدة على الاصمعى وحجته أن ابا عبيدة أن أمكنوه قرأ عليهم أخبار الاولين والاخرين ، وأما الاصمعى

فبلبل يطربهم بنغماته . ويروى أبو الفرج الاصفهانى أن اسحق الموصلى كشف للرشيد معايب الاصمعى واخبره بقلة شكره وبخله وضعة نفسه وأن الصنيعة لاتزكو عنده ، ووصف له أبا عبيدة بالثقة والصدق والسماحة والعلم ، وفعل مثل ذلك للفضل بن الربيع ، واستعان به ولم يزل حتى وضع مرتبة الاصمعى واسقطه عندهم ، وأنفذوا إلى أبى عبيدة من أقدمه .

ويدرك الاصمعى أن الشعوبيين والبرامكة من وراء أبى عبيدة،وانهم يحاربون العربية فى شخصه ، لذلك ينطلق فى البرامكة ذما :

إذا ذكر الشرك فى مجلس اضاءت وجوه بنى برمك
وأن تليت عندهم آية أتوا بالاحاديث عن مزدك

ولقد جمع أبو عبيدة إلى صفته كشعوبى صفات أخرى بغضت الناس ونفرتهم منه ، كان وسخا الشغ ، مدخول النسب ، مدخول الدين ، يميل إلى مذهب الخوارج الاباضية ، ويحكى أبو حاتم السجستانى يقول: كان أبو عبيدة يكرمنى على انى من خوارج سجستان . ثم كان أبو عبيدة غليظ الكلام لم يكن بالبصرة أحد إلا وهو يداجيه ويتقيه على عرضه . وكان الاصمعى إذا أراد الدخول إلى المسجد قال: انظروا لايكون فيه ذاك يعنى أبا عبيدة ، خوفا من لسانه . فلما مات لم يحضر جنازته أحد لانه لم يكن يسلم من لسانة لاشريف ولاغيره . مات أبو عبيدة مسنا عاكفا على التصنيف والتأليف ، وقيل أن تصانيفه تقارب المائتين . وفى تاريخ وفاته خلاف كبير . قال الصولى : مات أبو عبيدة سنة تسع ومائتين وقال غيره : وهو ابن ثلاث وتسعين سنة . وفى كتاب ابن عفير عن ابيه قال : مات أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمى سنة أحدى عشرة ومائتين . وقال غيره مات فى سنة عشر ، وقيل فى سنه ثمان ، وقيل فى سنة ثلاث عشرة ومائتين وله ثمان وتسعون . أى أن وفاته محصورة بين سنى ثمان وثلاث عشرة ومائتين .

ومن كتبه التى الفها فى الدراسات الاسلامية نستطيع أن نفرز ثلاثة هى : كتاب غريب القرآن وكتاب مجاز القرآن ، وكتاب غريب الحديث . ولم يسلم لنا من الضياع غير كتاب مجاز القرآن ، نشر جزء منه محققا ولايزال باقيه مخطوطا .

ذلك هو أبو عبيدة ، ماله وما عليه .. رجل جمع ثقافات واسعة وكان ليهودية اجداده ، ولأصله الاعجمى ، وسلوكه الشعوبى ، وسيرته الشخصية — كان لكل ذلك مالابد له من رد فعل عنيف حين يتعرض لكتاب المسلين الأول مفسرا .

ونسأل ماذا هدف الرجل بتفسيره للقرآن ؟ وهل لتأليفه هذا طابع الاصالة؟ وماسماتها ؟ ثم ما الصدى العلمى لتأليفه؟ ولماذا اختلفت الاراء فيه حتى عده بعضهم من أوائل الكتب البلاغيه .

منهج أبى عبيدة فى كتابة مجاز القرآن :

أثار أبو عبيدة من الدوى فى القديم ماأثاره فى الحديث ولعل فى هذا مايشير إلى أصالة ماقام به أبو عبيدة فى مجال الدرس القرآنى حقا كان ثمة جدل يثار حول شخصيته فهو فى الاصل فارسى يهودى الاجداد وهو شعوبى متعصب على العرب له جماعة من الاشياع يناصرونه عند السلطان العربى وهو شتام بذىء اللسان يعينه على هذا ثقافة بالنسب والأخبار ثم هو خارجى ثائر كما يروى ولكنه مع هذا كله فهو خطير الثقافة ملم الماما واسعا بالعربية وعلومها يتفق فى ذلك رأى الخصوم والأصدقاء جميعا مما يؤهله بدون شك إلى البحث فى الدراسات القرآنية بروح علمية موضوعية كان فيها من غير شك جرأة إلا أنها لاتعدم أمانة البحث العلمى الخالص وتتسم بالابداع والصدق وتكفينا هذه اللمحة لنخلص إلى دراسة كتاب أبى عبيدة (مجاز القرآن) ومنذ الوهلة الاولى يشير عنوان

الكتاب تساؤلا أهو بحث بلاغى فى القرآن أم هو شىء غير هذا وسنحاول فى موضوعية أن نحسم الرأى فى هذا الخلاف . تقول الرواية التاريخية التى تشرح ظروف تأليف الكتاب والهدف من هذا التأليف (قال أبو عبيدة أرسل إلىّ الفضل بن الربيع ولى البصرة فى الخروج اليه سنة ثمان وثمانين ومائة ، فقدمت إلى بغداد واستأذنت عليه فأذن لى ، فدخلت عليه وهو فى مجلس له طويل عريض فيه بساط واحد قد ملأه وفى صدره فرش عالية لا يرتقى اليها إلا على كرسى وهو جالس عليها فسلمت عليه بالوزارة فرد وضحك إلى واستدنانى حتى جلست اليه على فرشه ثم سألنى وألطفنى وباسطنى وقال : انشدنى فأنشدته فطرب وضحك وزاد نشاطه ، ثم دخل رجل فى زى الكتاب له هيئة فأجلسه إلى جانبى وقال له : أتعرف هذا ؟ قال . هذا أبو عبيدة علامة أهل البصرة أقدمناه لنستفيد من علمه فدعا له الرجل وقرظه لفعله هذا ، وقال لى : أنى كنت اليك مشتاقا وقد سألت عن مسألة أفتأذن لى أن أعرفك اياها ، فقلت هات ، قال . قال الله عز وجل : « طلعها كأنه رءوس الشياطين » وإنما يقع الوعد والايعاد بما عرف مثله وهذا لم يعرف فقلت انما كلم الله تعالى العرب على قدر كلامهم أما سمعت قول امرىء القيس :

ايقتلنى والمشرفى مضاجعى ومسنونة زرق كأنياب أغوال

وهم لم يروا الغول قط ، ولكنهم لما كان أمر الغول يهولهم أوعدوا به فاستحسن الفضل ذلك واستحسنه السائل وعزمت منذ ذلك اليوم أن أضع كتابا فى القرآن فى مثل هذا وأشباهه مما يحتاج اليه من علمه فلما رجعت إلى البصرة عملت كتابى الذى سميته المجاز ، وسألت عن الرجل السائل فقيل لى هو من كتاب الوزير وجلسائه ، وهو ابراهيم بن اسماعيل الكاتب) (١)

(١) معجم الادباء لياقوت جـ ١٩ ص ١٥٨ و ١٥٩

ودلالة هذه الرواية أن السائل وهو أحد الكتاب أصحاب الصنعة البيانية يستوقفه من التشبيه القرآنى أن المشبه به غير محسوس ومن ثم يفطن أبو عبيدة الى أن الجهل بمذاهب العرب فى التعبير باب من الشر ينفتح على تحريف المعنى واذن فهو يحيل السائل على شعر العرب التصوير فيه من جنس التصوير القرآنى . بل اننا نجد هذه الآية بذاتها مثار طعن الملاحدة فى عصر أبى عبيدة وقد تصدى لهم الجاحظ المتكلم فى بيئة البصرة ونافح عن هذه الآية معنى ونظما . واذن فالهدف العملى الذى حرك أبا عبيدة لتأليف المجاز هو أن الجهل بالأسلوب القرآنى له خطره فى فهم معانى الكتاب الكريم . ومن ثم محاولته الابداعية فى دراسة هذا الموضوع . ولنسمع اليه يقول فى مقدمة المجاز .

(قالوا إنما أنزل القرآن بلسان عربى مبين ومصداق ذلك فى آية من القرآن . وفى آية أخرى : (وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه) فلم يحتج السلف ولا الذين أدركوا وحيه إلى النبى صلى الله عليه أن يسألوا عن معانيه لأنهم كانوا عرب الألسن ، فاستغنوا بعلمهم به عن المسألة عن معانيه ، وعما فيه مما فى كلام العرب من وجوه الاعراب ومن الغريب والمعانى (١) .

ومع أننا لا نسلم لأبى عبيدة أن العرب الأولين لم يسألوا عن معانى القرآن سواء المقصود مطلق المعانى أو تخصيصها (٢) بمعانى النحو يعنى النظم غير أن لب

---

(١) ورقة ٣ من مخطوط المجاز لأبى عبيدة نسخة مصورة عن الجامعة العربية .

(٢) قال الحسن بن عبد الله المرزبانى السيرافى المتوفى ٣٦٨ هـ معجم الأدباء جـ ٨ فى مناظرته مع متى ص ٢١٤ ـ ٢١٥ : معانى النحو منقسمة بين حركات اللفظ وسكناته ، وبين وضع الحروف فى الكلام بالتقديم والتأخير وتوخى الصواب فى ذلك وتجنب الخطأ فى ذلك .

الموضوع سليم وهو أن القرآن نمط من التعبير العربي وهكذا نرى أبا عبيدة بعد يعود ليفصل القول فى مذاهب العرب التعبيرية وكيف جرى البيان القرآنى وفاقها:

(١) ومن المحتمل من مجاز ما اختصر وفيه مضمر قال: « وانطلق الملأ منهم أن امشوا واصبروا » فهذا مختصر فيه ضمير مجازه: « وانطلق الملأ منهم » ثم اختصر الى فعلهم وأضمر فيه: وتواصوا أن امشوا أو تنادوا أن امشوا أو نحو ذلك. وفى آية أخرى: « ماذا أراد الله بهذا مثلا » فهذا من قول الكفار ثم اختصر الى قول الله وأضمر فيه قل يا محمد « نضل به كثيرا » فهذا من كلام الله.

(٢) ومن مجاز ما حذف وفيه مضمر قال: «وسل القرية التى كنا فيها والعير التى أقبلنا فيها »فهذا محذوف فيه ضمير مجازه وسل أهل القرية ومن فى العير.

(٣) ومن مجاز ما كف عن خبره استغناء عنه وفيه ضمير قال: « حتى اذا جاءوها وفتحت أبوابها وقال لهم خزنتها سلام عليكم طبتم فادخلوها خالدين » ثم كف عن خبره.

(٤) ومن مجاز ما جاء لفظه لفظ الواحد الذى له جماع منه ووقع معنى هذا الواحد على الجميع: « قال يخرجكم طفلا » فى موضع « أطفالا ». وقال إنما المؤمنون اخوة فأصلحوا بين اخويكم، فهذا وقع معناه على قوله: « وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا » وقال: « والملك على أرجائها » فى موضع « والملائكة ».

(٥) ومن مجاز ما جاء من لفظ خبر الجميع على لفظ الواحد قال: « والملائكة بعد ذلك ظهير فى موضع ظهراء ».

(٦) ومن مجاز ما جاء لفظه لفظ الجميع الذى له واحد منه ووقع معنى هذا الجميع على الواحد قال: « الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم » والناس

جميع وكان الذى قال رجلا واحدا . « انا رسول ربك » وقال : « إنا كل شىء خلقناه بقدر » والخالق الله وحده لا شريك له .

(٧) ومن مجاز ما جاء لفظه لفظ الجميع الذى له واحد منه ووقع معنى هذا الجميع على الاثنين قال : « فان كان له اخوة » فالاخوة جميع ووقع معناه على أخوين » وقال : «انما المؤمنون اخوة فاصلحوا بين أخويكم » . (١) : وقال « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » موضع يديهما .

(٨) ومن مجاز ما جاء لا جماع له من لفظه فلفظ الواحد منه ولفظ الجميع سواء . قال : « حتى اذا كنتم فى الفلك » والفلك جميع وواحد . وقال : « ومن الشياطين من يغوصون له» جميع وواحد وقال : « فما منكم من أحد عنه حاجزين » جميع وواحد . (٢)

(٩) ومن مجاز ما جاء من لفظ خبر الجميع المشرك بالواحد الفرد على لفظ خبر الواحد : قال الله : « ان السموات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما » جاء فعل السموات على تقدير لفظ الواحد لما أشركن بالأرض .

(١٠) ومن مجاز ما جاء من لفظ الاثنين ثم جاء لفظ خبرهما على لفظ خبر الجميع وقال : أئتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين .

(١١) ومن مجاز ما خبر عن اثنين مشتركين أو عن أكثر من ذلك فجعل لفظ الخبر لبعض دون بعض وكف عن خبر الباقى : قال :« والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله » .

---

(١) ورقة ٤ من مجاز القرآن لابى عبيدة

(٢) ورقة ٤ و ٥ من مجاز القرآن لابى عبيدة

(١٢) ومن مجاز ما جعل فى هذا الباب الخبر للأول منها أو منهم قال : « واذا رأوا تجارة أو لهوا انفضوا اليها » .

(١٣) ومن مجاز ما جعل فى هذا الباب الخبر للآخر منها أو منهم قال : « ومن يكسب خطيئة أو اثما ثم يرم به بريئا » .

(١٤) ومن مجاز ما جاء من لفظ خبر الحيوان والموات على لفظ خبر الناس قال : « رأيت أحد عشر كوكبا والشمس والقمر رأيتهم لى ساجدين » وقال : « قالتا أتينا طائعين » وقال للاصنام : « لقد علمت ما هؤلاء ينطقون » وقال : « يأيها النمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان وجنوده » وقال : « ان السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا » .

(١٥) ومن مجاز ما جاءت مخاطبة الغائب ومعناها الشاهد قال : « آلم ذالك الكتاب » مجازه آلم هذا القرآن.

(١٦) ومن مجاز ما جاءت مخاطبته مخاطبة الشاهد ثم تركت وحولت مخاطبته هذه الى مخاطبة الغائب . قال الله : « حتى إذا كنتم فى الفلك وجرين بهم » أى بكم.

(١٧) ومن مجاز ما جاء خبره عن غائب ثم خوطب الشاهد قال: « ثم ذهب الى اهله يتمطى أولى لك فأولى » .

(١٨) ومن مجاز ما يزاد فى الكلام من حروف الزوائد قال الله : « ان الله لا يستحى أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها » وقال : « فما منكم من أحد عنه حاجزين » وقال : « وشجرة تخرج من طور سيناء تنبت بالدهن وصبغ للآكلين » وقال : « واذ قال ربك للملائكة » وقال « ما منعك ألا تسجد » مجاز هذا أجمع القاؤهن .

(١٩) ومن مجاز المضمر فيه استغناء عن اظهاره قال : « بسم الله ففيه ضمير مجازه هذا بسم الله أو بسم الله أول كل شيء ونحو ذلك .

(٢٠) ومن مجاز المكرر للتوكيد : قال رأيت أحـــد عشر كوكبا والشمس والقمر رأيتهم لى ساجدين . أعاد الرؤية وقال : « أولى لك فأولى » أعاد اللفظ . وقال : « فصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة » وقال : « تبت يدا أبى لهب وتب » .

(٢١) ومن مجاز المجمل استغناء عن التكرير قال : (. . . . . .) لم يرد بالمخطوط أمثلة لهذا النوع ولعل يد الزمن محت ما أثبته أبو عبيدة .

(٢٢) ومن مجاز المقدم والمؤخر : قال : « فاذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت » أراد ربت واهتزت . وقال : « لم يكد يراها » أى لم يرها ولم يكد .

(٢٣) ومن مجاز ما يحول خبره إلى شيء من سببه ويترك خبره هو قال : « فظلت أعناقهم لها خاضعين . » حول الخبر إلى الكناية التى فى آخر الأعناق (١)

(٢٤) ومن مجاز ما يحول فعل الفاعل إلى المفعول أو إلى غير المفعول قال : « ما ان مفاتحه لتنوء بالعصبة » والعصبة هى التى تنوء بالمفاتح .

(٢٥) ومن مجاز ما وقع المعنى على المفعول وحول إلى الفاعل قال : « كمثل الذى ينعق بما لا يسمع » والمعنى على الشاء المنعوق به وحول على الراعى الذى ينعق بالشاء .

(٢٦) ومن مجاز المصدر الذى فى موضع الاسم أو الصفة قال : « ولكن البر من آمن بالله » مجاز والمعنى البار وقال : « ان السموات والأرض كانتا رتقا »

---

(١) ونلحظ انه كانت آنئذ تستعمل الكناية بمعنى « الضمير » .

والرتق مصدر وهو فى موضع مرتوقتين ، وقال « أنا رسول ربك » أى رسالة ربك .

(٢٧) ومجاز ما قرأته الأئمة بلغاتها فجاء لفظه على وجهين أو أكثر من ذلك : قرأ أهل المدينة « فبم تبشرون » فأضافوا نون المضاف بلغتهم . وقال أبو عمرو : لا تضاف تبشرون إلا بنون الكناية كقولك تبشروننى .

(٢٨) ومن مجاز ما جاءت له معان غير واحد مختلفة فتأولته الأئمة بلغاتها فجاءت معانيه على وجهين أو أكثر من ذلك قال : « وغدوا على حرد قادرين » ففسروه على ثلاثة أوجه . قال بعضهم على قصد . وقال بعضهم على منع وقال آخرون على غضب وحقد .

(٢٩) ومن مجاز ما جاء على لفظين وذلك لاختلاف قراءات الأئمة فجاء تأويله شتى فقرأ بعضهم قوله « ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة ، وقرأها آخرون فتثبتوا (١) وقرأ بعضهم قوله : « أإذا ضللنا فى الارض ، وقرأها آخرون « أإذا ضللنا فى الارض ، صللنا : أنتنّا من صلّ اللحم يصلّ » ، وقرأ بعضهم « وادكر بعد أمة وقرأها آخرون « بعد أمه » أى نسيان وقرأ بعضهم فى لوح محفوظ ، وقرأ آخرون فى لُوحٍ (محفوظ) » أى الهواء » .

(٣٠) ومن مجاز الادوات اللواتى هن معان فى مواضع شتى فتجىء الاداة منهن فى بعض تلك المواضع لبعض تلك المعانى قال : « ان يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها . » معناه فما دونها ، وقال : « والارض بعد ذلك دحاها »

---

(١) ورقة ٦ من مجاز القرآن لأبى عبيدة .

« معناه مع ذلك . وقال لاصلبنكم فى جذوع النخل ، معناه على جذوع النخل .
وقال : « إذا اكتالوا على الناس يستوفون » معنـاه من الناس . وقال : « هـذه
الانهـار تجرى من تحتى أفـلا تبصرون أم أنا خير من هـذا الذى هو مهين »
معناه بل أنا خير .

(٣١) ومن مجاز ما جاء على لفظين فأعملت فيه الاداة فى موضع وتركت
منه فى موضع قال : ويل للمطففين الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون وإذا
كالوهم أو وزنوهم يخسرون . معناه إذا كالوا لهم أو وزنوا لهم .

(٣٢) ومن مجاز ماجاء على ثلاثة ألفـاظ فأعملت فيـه أداتان فى موضعـين
وتركتا منه فى موضع : قال « أهدنا الصراط المستقيم » وإلى الصراط وللصراط .

(٣٣) ومن مجاز ما فيه لغتان فجاء باحداهما قال : «وان لكم فى الأنعـام
لعبرة نسقيكم مـا فى بطونه » فالانعـام يذكر ويؤنث وقال : « كذبت قوم نوح
المرسلين » يقال : « هذه قومك ، وجاء قومك » .

(٣٤) ومن مجاز ما أظهر من لفظ المؤنث ثم جعل بدلا من المذكر فوصف
بصفة المذكر بغير الهـاء كذلك قال : « السماء منفطر به » جعلت السماء بدلا من
السقف بمنزلة تذكير سمـاء البيت .

(٣٥) ومن مجاز ما جاء من الكنايات فى مواضع الاسماء بدلا منهن قال :
« انمـا صنعوا كيـد ساحر » فمعنى « ما » معنى الاسم مجـازه ان صنيعهم كيـد
ساحر .

(٣٦) ومن مجاز الاثنين المشتركين وهما من شئ ثم خبر عن شئ لا يكون
الا فى أحدهما دون الآخر فجعل فيهما أولهما لمـا أشرك بينهما فى الكلام قال :

« مرج البحرين يلتقيان » « يخرج منها اللؤلؤ والمرجان » وإنما يخرج اللؤلؤ من البحر دون الفرات العذب .

(٣٧) ومن مجاز ما جاء من مذاهب وجـــوه الأعراب قال : سورة أنزلناها « رفع ونصب » وقال « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » رفع ونصب . وقال والزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة «رفع ونصب»

(٣٨) ومجاز المحتمل من وجوه الأعراب لما قال : ان هذان لساحران .
قال : « وكل هذا جائز معروف قد يتكلمون به » . (١)

والواضح من سياقة تلك الأمثلة المفصلة لبيان العربى القرآنى ان كلمة مجاز هنا مقرونة فى الاعم الاغلب بالمذهب البيانى العربى الذى يجرى على نسقه البيان القرآنى غير أنه وردت كلمة مجاز أيضا بمعانى أخرى نشير منها إلى :

ا — فالمجاز يقصد به المعنى اللغوى للفظة مفردة :
(أوفوا بالعقود) واحدها عقد ومجازها العهود والايمان التى عقدتم وقال الحطيئة :

قوم إذا عقدوا عقداً لجارهم   شدوا العناج وشدوا فوقه الكربا (٢)

والآية « واحلل عقدة من لسانى » يقول فيها : ومجاز العقدة فى اللسان ما لم ينطلق بحرف أو كانت فيه مسكة من تمتمة أو فأفأة (٣)

---

(١) ورقة ٧ من مجاز القرآن لأبى عبيدة
(٢) ورقة ٣٩ من مجاز أبى عبيدة سورة المائدة
(٣) ورقة ١٠٨ من مجاز أبى عبيدة • سورة طه

ب — ثم « المجاز » هو معنى كلم الآى مجتمعة مؤلفة وبتعبير آخر هو تفسير الآية : فيقول فى الآية « هـذا بصائر للناس » مجازها القرآن بصائر للناس . (١)

ويعرض وجهين تفسيريين للآية « وما أهل به » فيقول : أى ما أريد به وله مجاز آخر أى ما ذكر عليه من أسما ولم يرد به الله . (٢)

جـ — بل وهو يستعمل لفظة « مجاز » بمعنى الوزن العرفى . فيقول فى الآية (سقفا من فضة) واحد سقف مجازها مجاز وهن . (٣)

د — و « مجاز » يعنى نحو العرب وطريقتهم فى التعبير فيقول فى الآية و (على شفا جرف هار) ومجاز الآية مجاز التمثيل لأن ما بنوه على التقوى أثبت أساسا من البنـاء الذى بنوه على الكفر والنفاق فهو على شفا جرف وهو ما يجرف من سيول الأودية ولا يثبت البناء عليه . (٤)

ويقول فى الآية (فريقا كذبوا) مقدم ومؤخر مجازه كذبوا فريقا (وفريقا يقتلون) مجازه يقتلون فريقا (٥) وفيما مضى قبل شواهدا مؤيدة لهـذا المنزع الأسلوبى .

ولستطيع مطمئنين ان نقرر ان كلمة مجاز انما هى تسمية لغوية تعنى التفسير فالمعرفة بأساليب العرب ودلالات ألفاظها ومعانى أشعارها وأوزان ألفاظها

---

(١) ورقة ١٦٣ من مجاز أبى عبيدة . سورة الجاثية

(٢) ورقة ٢٠ من مجاز أبى عبيدة . سورة البقرة

(٣) ورقة ١٦٣ من مجاز أبى عبيدة — سورة الزخرف

(٤) ورقتا ٦٩ و ٧٠ من مجاز أبى عبيدة سورة التوبة

(٥) ورقة ٤٩ من مجاز أبى عبيدة . سورة المائدة

ووجوه أعرابها وطرائق قراءتها كل ذلك سبيل موصلة إلى المعنى فمجاز القرآن يقصد أبو عبيدة به « المعبر » إلى فهمه فالتسمية لغوية وليست اصطلاحية. ونحن نحس من جدل الأقدمين حول مجاز القرآن ما يؤكد وجهة نظرنا :

(١) فنجد من معاصريه اللغويين من ينكر عليه جرأته على ولوج هـذا البحث ولقد يكون من الحق أن بعض هذا الانكار مرجعه حسد أبناء التخصص الواحد أو ما أشرنا اليه من عناصر مثيرة فى شخصيته هو . غير أنه من الحق — وهـذا ما لا يخلو منه مصنف على — أنه ثمـة مآخذ على كتابه . على كل حال هـذا سلمة يقول : « سمعت الفراء يقول لرجل لو حمل إلى أبو عبيدة لضربته عشرين فى كتاب المجاز » . (١)

ولعل أوضح صورة تعكس ما أثاره أبو عبيدة من نقد عاصف خلافه مع الأصمعى وكلاهما يمثلان رأيين متعاكسين. كان الأصمعى عربيا متعصبا لعربيته . وكان أبو عبيدة شعوبى الهوى عربى الثقافة . وقد يكون فى رواية الأصمعى التى نسوقها هنا ما يشير إلى أن الاصمعى كان عربى الثقافة ينزع فيها المنزع العلمى التجريبى ومن ثم كان انتاجه قليل الكم بالقياس إلى أبى عبيدة فهو فى هـذا المجال كثير العلم ذى المنحى النظرى . وان كنا لا نغفل عن ان الرواية يرويها طرف خصم لأبى عبيدة :

وقال الأصمعى : حضرت أنا وأبو عبيدة معمر بن المثنى عند الفضـل بن ربيع فقال لى : كم كتابك فى الخيل فقلت مجلدا واحـدا فسأل أبا عبيدة عن كتابه فقال خمسون مجلد فقال: قم إلى هذا الفرس وأمسك عضوا عضوا منه وسمه فقال:

---

(١) معجم الأدباء لياقوت ج ١٩ ص ١٥٨ و ١٥٩ .

لست بيطارا وانما هذا شيء أخذته عن العرب فقال لي : قم يا أصمعي وافعل ذلك فقمت وأمسكت ناصيته وشرعت أذكر عضوا عضوا وأضع يدي عليه وأنشد ما قالته العرب فيه إلى ان فرغت منه فقال خذه فأخذته وكنت إذا أردت أن أغيظ أبا عبيدة ركبته اليه . (١)

وكان الأصمعي — كما تذكر كثير من الروايات — يتحرج أن يفسر القرآن باللغة مع أهليته لذلك ، كان صدوقا في الحديث عنده عن ابن عون وحماد بن سلمة وحماد بن زيد وغيرهم . وعنده القرآن عن أبي عمرو ونافع وغيرهما ويتوقى تفسير شيء من القرآن والحديث على طريق اللغة . (٢)

حتى حين يسأل عن تفسير لغوى للفظ قرآني تراه نادما بعد اجابته للسائل يقول السيرافي (حدثنا أبو علي الصفار قال حدثنا أبو عمرو الصفار قال : حدثنا نصر بن علي قال : « حضرت الأصمعي وقد سأله سائل عن معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم (جاءكم أهل اليمن وهم أبخع أنفسا) قال يعني أقتل أنفسا . ثم أقبل متندما على نفسه كاللائم لها فقال : ومن أخذني بهذا وما علي به فقلت له: لا عليك فقد حدثنا سفيان بن عيينة عن ابن أبي نجيح عن مجاهد في قوله « لعلك باخع نفسك » . أي قاتل نفسك فكأنه سري عنه) . (٣)

اعتد الأصمعي منزع أبي عبيدة اللغوى تفسيرا بالرأى وإذا كان هو يتوقى تفسير شيء من القرآن والحديث عن طريق اللغة كما يقول السيرافي فهو من ناحية

---

(١) ص ٦٤ وص ٦٥ من كتاب الاضداد للاصمعي .

(٢) كتاب أخبار النحويين البصريين للسيرافي نشره فرنيس كرنكوس ٥٨ - ص ٦٧

(٣) كتاب أخبار النحويين البصريين للسيرافي ص ٥٨ ٦٧

أخرى يعيب على غريمه أبى عبيدة منزعه اللغوى فى التفسير وان حفظت لنا الروايات ان للأصمعى تفسيرا لغويا لكن يبدوا أنه التفسير الذى يشرح اللفظة المفردة ويتمثل لها بالشاهد الشعرى . (قال أبو العباس محمد بن يزيد أخبرنى أبو قلابة الجرمى قال : صرت إلى الأصمعى ومعى كتاب المجاز لأبى عبيدة فقال لى هاته فأعطيته وانصرفت فنظر فيه حتى انتهى إلى آخره . ثم رجعت اليه فقال لى : قال أبو عبيدة فى أول كتابه آلم ذلك الكتاب لا ريب فيه . أى لا شك فيه فما يدريه أن الريب الشك . قال : فقلت له : أنت فسرت لنا فى شعر الهذليين .

فقالوا تركنا القوم قد حصروا به   فلا ريب ان قد كان ثم لحيم

قال : فامسك ولم يقل شيئا ورد الكتاب . [١]

ونحن نرى أبا عبيدة يحاجج الأصمعى فى أنه إذا كان هو يسلك بتفسير الآيات مسلكا لغويا يعيبه عليه فقد صنع الأصمعى صنيعه وأنت تلمح فى هذا الحجاج صورة أبى عبيدة اللغوى البصرى الذى يتنفس جو الكلام والمناظرة الذى تشبعت به بيئة البصرة .

وقال التوزى : بلغ أبا عبيدة أن الأصمعى يعيب عليه تأليف كتاب المجاز فى القرآن وأنه قال : يفسر ذلك برأيه ، فسأل عن مجلس الأصمعى فى أى يوم هو ؟ فركب حماره فى ذلك اليوم ومر بحلقة الأصمعى فنزل عن حماره وسلم عليه وجلس عنده وحادثه قال له ياأبا سعيد ما تقول فى الخبز ؟ قال هو الذى تخبزه وتأكله فقال له أبو عبيدة : فسرت كتاب الله برأيك . قال تعالى : « أنى أرانى أحمل فوق رأس خبزاً » . قال الأصمعى هذا شىء بأن لى فقلته ولم افسره برأيى

(١) كتاب أخبار النحويين البصريين للسيرافى ص ٥٨ — ٦٧

فقال له أبو عبيدة : وهذا الذى تعيبه علينا كله شىء بان لنا ،فقلناه لم نفسره برأبنا ، ثم قام فركب حماره وانصرف (١) .

وتفطن بعض الروايات إلى أن هذه الخصومة الحادة بين أبى عبيدة والأصمعى قد يكون مرجعها الحسد المهنى وهى أمر طبيعى بين بنى البشر ذوى التخصص الواحد . فيحكى ابن جنى (ان أبا على الفارس قال : كان الأصمعى يتهم فى تلك الأخبار التى يرويها فقلت له : كيف هذا ؟ وفيه من التورع مادعاه إلى ترك تفسير القرآن ونحو ذلك . فقال : كان يفعل ذلك رياء وعنادا لأبى عبيدة ، لأنه سبقه إلى عمل كتاب فى القرآن فجنح الأصمعى إلى ذلك)(٢) .

وإذا كنا فيما سبق فى حيز الرفض لمنهج أبى عبيدة من جهة اللغويين رفضا يقوم على مبدأ الاستنكار والاحتجاج فإنا نجد من جهة أخرى نقدا إيجابيا من جهة أمام المفسرين الطبرى فنسمع منه مثل قولته : (وقد زعم أيضا بعض من ضعفت معرفته بتأويل أهل التأويل وقلت روايته لأقوال السلف من أهل التفسير أن الرحمن مجازه ذو الرحمة والرحيم مجازه الراحم ثم قال : قد يقدرون اللفظين من لفظ والمعنى واحد وذلك لاتساع الكلام عندهم)(٣) . ثم ينقده فى هذا وإذن فلأن أبا عبيدة أقل الرواية عن السلف المفسرين ونظر إلى البيان القرآنى غير متقيد بالسلف على أنه جار على بيان العرب فى دواوينهم الشعر وهو كلغوى يمارس نصوص الشعر وكلام العرب حاول أن يعرض البيان القرآنى على محصوله من الأدب العربى متخذاً من ذلك منهجا لغويا خالصا ولعل اتجـــاهه

---

(١) معجم الأدباء جـ١٩ ص ١٥٨ وص١٥٩

(٢) معجم الأدباء جـ٧ ص ٢٦١

(٣) تفسير الطبرى جـ١ ص٤٤ ، ٤٥ ـ رأى أبى عبيدة من مجازه ص٩

اللغوى الخالص هذا هو الذى صار به إلى أن يكون أول من ألفوا فى غريب الحديث (١) .

وقد رأينا معاصراً له هو الفراء يحرص على أن يثبت تفسير المفسرين وإلى جواره تفسير اللغويين وكذلك نرى الزجاج بعد أما أبو عبيده فلا .

وقدكانت محاولته هذه موضع نقد شديدمن الطبرى فتعقبه بالرد فى تفسيره(١). ولم يمنع هذا الطبرى من أن ينقل عن أبى عبيدة دون نقد أو تجريح وذلك فى مواضع منها (وقيل معنى قوله « حتى إذا فشلتم وتنازعتم فى الأمر وعصيتم من بعد ما أراكم ماتحبون » . حتى إذا تنازعتم فى الأمر فشلتم وعصيتم من بعد ما أراكم ماتحبون أنه من المقدم الذى معناه التأخير وأن الواو دخلت فى ذلك ومعناها السقوط كما قلنا فى : « فلما أسلما وتله للجبين وناديناه » ، معناه ناديناه وهذا مقول فى « حتى إذا » وفى « لما » ، ومنه قول الله عز وجل « حتى إذا فتحت ياجوج ومأجوج » ثم قال : « واقترب الوعد الحق » ، ومعناه اقترب وكما قال الشاعر :

حتى إذا قملت بطونكم ورأيتم أبناءكم شبوا
وقلبتم ظهر المجن لنا ان اللئيم العاجز الخب(٢)

وبعد إذ هدأ غبار المعركة التى أثارها المجاز فى عصره نجد لغويا ذا ثقافة كلامية هو ابن قتيبة يفيدمن نتائج أبى عبيدة وذلك فى محاولته الدفاع عن الأسلوب

(١) معجم الأدباء ج ١٩ ص ١٥٥

(٢) مثلا ج١ ص ٥٤ – ج١ ص ٦٢، ٦٣ – ج١ ص ١٠٩ من تفسير الطبرى

(٣) تفسير الطبرى ج٤ ص ٨٥

القرآنى من جهة طعن الملاحدة فيه وارتضى الناس فى زمانه محاولته هذه . وإن مايقوله ابن قتيبة هنا هو نفسه الذى نعى من قبل على أبى عبيدة فى كتابه المجاز .

(وللعرب المجازات فى الكلام ومعناها طرق القول ومآخذه فمنها الاستعارة والتمثيل والقلب والتقديم والتأخير والحذف والتكرار والاخفاء والاظهار والتعريض والافصاح والكناية والايضاح ومخاطبة الواحد لمخاطبة الجميع والجميع خطاب الواحد والواحد والجميع خطاب الاثنين والقصد بلفظ الخصوص لمعنى العموم . وبلفظ العموم لمعنى الخصوص مع أشياء كثيرة ستراها فى أبواب المجاز إن شاء الله .

وبكل هذه المذاهب نزل القرآن ولذلك لايقدر أحد من التراجم على أن ينقله إلى شىء من الألسنة كما نقل الانجيل من السريانية إلى الحبشية والرومية وترجمت التوراة والزبور وسائر كتب الله تبارك وتعالى بالعربية لأن العجم لم تتسع فى المجاز اتساع العرب(١)» .

وإذا كان حظ أبى عبيدة من بعض اللغويين رفضهم لنزعه فقد عمد آخرون إلى اصلاح أو تهذيب وتنقيح مايتصل بالناحية اللغوية الخالصة فى تفسير اللفظ القرآنى وهى التى اختص بها فيما بعد علم التفسير غريب القرآن .

(فيروى أبو حاتم سهل بن محمد السجستانى أن الاخفش سعيد بن مسعدة — معاصر أبى عبيدة فقد توفى ٢١٥ وقيل ٢٢١ هـ — أخذ كتاب أبى عبيدة فى القرآن فأسقط منه شيئا وزاد شيئا ، وأبدل منه شيئا قال : فقلت له : أى شىء هذا الذى تصنع ، أأنت أبو عبيده ، فقـال : الكتاب لمن أصلحه وليس

---

(١) ورقة ٩ من مخطوطة مشكل القرآن لابن قتيبة .

لمن أفسده) (١)

أما كتاب أبى عبيد القاسم بن سلام (توفى ٢٢٣ أو ٢٢٤ ه وهو معاصر آخر لابى عبيدة) فى غريب القرآن فهو منتزع من كتاب أبى عبيدة كما يروى أبو الطيب عبد الواحد بن على اللغوى (٢)

وتعقبه ابن قتيبة (ت ٢٦٧ ه) فى كتابه « اصلاح غلط أبى عبيدة »وشرحه أبو المظفر محمد بن آدم بن كمال الهروى المتوفى ٤١٤ ه . (٣)

فالارجح أن ابن قتيبة وكان مشغولا بالدفاع عن الاسلوب القرآنى لابد أنه تعرض لكتاب المجاز لابى عبيدة فى هذا المصنف المذكور الذى لايكشف صراحة عن نوعية غلط أبى عبيدة .

ولقد وقف من هذه المحاولة بعض الفقهاء موقف المعارضة الشديدة من مثل مانستنبطه من الرواية القائلة : « أن أبا عبيد القاسم بن سلام كان ابتدأ كتاب معانى القرآن واعرابه وبلغ منه إلى الحج والانبياء ثم تركه فلم يكمله وذلك أن الامام أحمد بن حنبل كتب اليه يقول : بلغنى أنك تؤلف كتابا فى القراءات أقمت فيه الفراء وأبا عبيدة أئمة يحتج لهم فى معانى القرآن ، فلا تفعل » . (٤)

وهكذا شأن كل ماهو أصيل ومبتكر نجد أن أبا عبيدة قد فتح منافذ على البحث

---

(١) أنباه الرواة

(٢) معجم الادباء ج١٦ ص ٢٥٥

(٣) كشف الظنون ج ١ ص ١١٢

(٤) معجم الادباء ج ٦ ص ١٢٩ — والرواية نقلها ناشر معجم الادباء عن طبقات المفسرين للداودى ورقة ٥٤

القرآن منها ما يتصل بطريقة التعبير ومنها ما يتصل بغريب لفظه المفرد ثم منها ما يتصل بالبحث اللغوى الخالص كظاهرة الاضداد فى اللغة العربية .

فقد حرص أبو عبيدة فى مجازه على أن يبين اللفظة المتضادة لما لها من أثر فى المعنى — باعتبار أن المسألة فى أصلها أسلوبية فاللفظ المتضاد ينظر اليه من ناحية الالف اللغوى أو الاستعمال الاسلوبى عند العرب ونقصد ببساطة أن لفظة ما قد تكون فى موطن ماذات دلالة معنوية متفق عليها وشائع استعمالها بينما هى ذاتها فى موطن آخر لها دلالة وشيوع غير الذى قررنا لها فى موطن مغاير وينبنى على هذا بعدئذ المعنى فالمسألة كما هو ظاهر أسلوبية فى الاساس — يقول مثلا : «ومن الليـــل فتهجد به نافلة لك ، أى أسهر بصلاة أو بذكر الله وهجـــدت نمت أيضا . (١)

وأيضا « من كان فى المهد صبيا » ولكان مواضع فمنها لما مضى ومنها لما حدث ساعته وهو : كيف نكلم من حدث فى المهد صبيا . ومنها لما لم يجىء بعد فى موضع يكون والعرب تفعل ذلك . قال :

ان يسمعوا ريبة طاروا بها فرحا منى وما يسمعوا من سئ دفنوا

أى يطيروا ويدفنوا . وكان الله عليما حكيما فيما مضى والساعة وفيما يكون . (٢)

كان لهذه الظاهرة اللغوية خطر فى التفسير القرآنى . يقول أبو حاتم السجستانى :

كتاب المقلوب لفظه فى كلام العرب والمزال عن جهته والاضداد حملنا على تأليفه أنا وجدنا من الاضداد فى كلامهم والمقلوب شيئا كثيرا فأوضحنا ما حضر

---

(١) ورقة ٩٨ من مجاز القرآن لابى عبيدة سورة الاسراء .

(٢) ورقة ١٠٥ من مجاز أبى عبيدة سورة مريم

منه إذ كان يجيء في القرآن الظن يقينا وشكا والرجاء خوفا وطمعا وهو مشهور في كلام العرب وضد الشيء خلافه وغيره فأردنا أن يكون لا يرى من لا يعرف لغات العرب أن الله عز وجل حين قال « أنها لكبيرة إلا على الخاشعين الذين يظنون » مدح الشاكين في لقاء ربهم وإنما المعنى يستيقنون ..(١)

يقول المبرد « هذه حروف الفناها من كتاب الله عز وجل متفقة الألفاظ مختلفة المعاني متقاربة في القول مختلفة في الخبر على ما يوجد في كلام العرب لأن من كلامهم اختلاف اللفظين واختلاف المعنيين ، واختلاف اللفظين والمعنى واحد واتفاق اللفظين واختلاف المعنيين . (٢)

وقد كانت مسألة الاضداد هذه من النواحي التي هاجم الملاحدة منها القرآن . يقول ابن الانباري :

« هذا كتاب ذكر الحروف التي توقعها العرب على المعاني المتضادة فيكون الحرف منها مؤديا عن معنيين مختلفين ويظن أهل البدع والزيغ والازراء بالعرب ان ذلك كان منهم لنقصان حكمتهم وقلة بلاغتهم وكثرة الالتباس في محاوراتهم عند اتصال مخاطباتهم »(٣)

ولقد دعا إلى مسألة التضاد عدم التمييز بين لغات العرب حين جمعها وتعجبني في ذلك عبارة ابن دريد في الجمهرة : « قال في الجمهرة » الشعب الافتراق والشعب الاجتماع وليس من الاضداد وإنما هي لغة لقوم(٤) فأفاد بهذا أن شرط الاضداد

---

(١) كتاب ثلاثة كتب في الاضداد ص ٧٢
(٢) كتاب ما أتفق لفظه واختلف معناه من القرآن المجيد للمبرد ص ٢
(٣) كتاب الاضداد في اللغة ص ٢
(٤) المزهر للسيوطي ج ٢ ص ٢٣٤

أن يكون استعمال اللفظ فى المعنيين فى لغة واحدة ». وقد كان من اللغويين من ينكر ظاهرة الاضداد كابن درستويه (١) وتصدى لهؤلاء من يرد عليهم رأيهم وينقضه كابن فارس . (٢) وقد دعا إلى هذا أن وجدت بعض الآيات التى فسرت تفسيرين متضادين . فمثلا لفظة الامة تقال للواحد الصالح الذى يؤتم به ويكون علما فى الخير . وتقال الامة أيضا للواحد المنفرد بالدين . ويفسر هذا الحرف من كتاب الله تعالى تفسيرين متضادين وهو قوله جل وعز : « كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين » فيقول بعض المفسرين معناه : كان الناس مؤمنين كلهم ويقول غيره معناه كان الناس كفارا كلهم ويحتج كل لرأيه . (٣)

وقد توارد على التأليف فى هذه الظاهرة جماعة منهم المبرد ، والاصمعى ، وأبو حاتم السجستانى ، وابن الانبارى (٤) ولكن اسم أبى عبيدة كثير الدوران فى كتب الاضداد بما يومىء لفضله فى التنبيه إلى هذه الظاهرة . ولم يسلم أبو عبيدة هنا من النقد أيضا فأبو حاتم السجستانى فى أحسن الاحوال يثبت متحرجا ما قاله أبو عبيدة . فترى من قوله خاف . « وكان أبو عبيدة يقول : خاف من الخوف ومن اليقين ، وكان يقول : « فان خفتم إلا تعدلوا » يريد ايقنتم ولا علم لى بهذا لانه قرآن فانما نحكيه عن رب العالمين ولا ندرى لعله ليس كما يظن » (٥)

---

(١) المزهر للسيوطى حـ ٢ ص ٢٣٤

(٢) المزهر للسيوطى حـ ٢ ص ٢٢٨

(٣) كتاب الاضداد لابن الانبارى ص ٢٣٥ ، ٢٢٦ وكذلك ص ٢٦٠ ، ٢٦١ ، ٣٢١ ، ٣٢٢ .

(٤) هناك آخرون كشف الظنون حـ ٢ ص ٣٦٧ ، ٣٦٨

(٥) كتاب الاضداد لابى حاتم السجستانى ص٨٨ (ت ٢٤٨ «على خلاف»)

وأبو حاتم السجستاني مرة أخرى ينقده في عنف (عسعس : قال أبو عبيدة والليل إذا عسعس أقبل ويقال أدبر . وأنشد لعلقمة بن قرط التيمي فجعله اقبالا :

مدرعات الليــــل لما عسعسا   وادرعت منه بهيا حنــــدسا

قال أبو حاتم قد تقلد أبو عبيدة أمرا عظيما ولا أظن هاهنا معنى أكثر من الاسوداد عسعس أظلم وأسود في جميع ما ذكر وكل شيء من ذا الباب في القرآن فتفسيره يتقي ومالم يكن في القرآن فهو أيسر خطأ (١) .

وهو ثالثة يروى عنه شاكا غير واثق به « أسر : وقال أبو عبيده أسررت الشيء اخفيته وأظهرته أيضا وكان يقول في هذه لآية : « وأسروا الندامة لما رأوا العــــذاب » أظهروها ، ولا أثق بقوله في هذا والله أعلم ، وقد زعموا أن الفرزدق قال :

فلما رأى الحجاج جرد سيفه   أسر الحروري ما كان أضمرا

ولا أثق أيضا بقول الفرزدق في القرآن ولاأدري لعله قال : الذي كان أظهرا أي كتم ما كان عليه ، والفرزدق كثير التخليط في شعره وليس في قول نظيريه جرير والا خطل شيء من ذلك فلا اثق به في القرآن » (٢)

أما إمام المفسرين ابن جرير الطبري فحين يعرض لنقد أبي عبيدة في بحثه اللفظ المتضاد نراه يقر له بعلم العربية مكتفيا بابداء وجهة نظره المعارضة . قال أبو جعفر « وقد جعل بعض أهل المعرفة بكلام العــــرب « وراء » من حروف

---

(١) كتاب الاضداد لابي حاتم السجستاني ص ٩٧ ، ٩٨

(٢) كتاب الاضداد لأبي حاتم السجستاني ص ١١٤ ، ١١٥

الاضداد وزعم أنه يكون لما هو أمامه ولما خلفه واستشهد لصحة ذلك بقول الشاعر :

أيرجو بنو مروان سمعى وطاعتى   وقومى تميم والفلاة ورائيا

بمعنى أمامى . وأقد أغفل وجه الصواب فى ذلك . وانما قيل لما بين يديه هو ورائى لانك من ورائه فانت ملاقيه كما هو ملاقيك فصار إذ كان ملاقيك كأنه من ورائك وأنت أمامه . وكان بعض أهل العربية من أهل الكوفة لا يجيز أن يقال لرجل بين يديك هو ورائى ولا إذا كان وراءك أن يقال هو أمامى ويقول انما يجوز ذلك فى المواقيت من الأيام والأزمنة كقول القائل: ورائك برد شديد وبين يديك حر شديد لانت أنت وراءه فجاز لانه شىء يأتى فكأنه إذا لحقك صار من ورائك وكأنك إذا بلغته صار بين يديك قال : فلذلك جاز الوجهان .(٢)

ويتوزع بحث أبى عبيدة فى عربية القرآن ناحيتين .

١ ـــ ناحية التركيب أى المذهب القرآنى فى التعبير على النمط عينه الذى كان للعرب فى أسلوبهم .

٢ ـــ ناحية الأفراد أى البرهنة على خلوص عربية اللفظ القرآنى فهو شديد الحساسية من ناحية دفع كل شبهة عن عربية الكتاب .

يقول أبو عبيدة : نزل القرآن بلسان عربى مبين فمن زعم أن فيه غير العربية فقد أعظم القول ومن زعم أن كلمه بالنبطية فقد أكبر .. وقد يوافق اللفظ ويقاربه، واحدهما بالعربية والآخر بالفارسية أو غيرها فن ذلك الاستبرق بالعربية وهو الغليظ من الديباج وبالفارسية استبره ، والفرند بالفارسية وهو بالعربية جور

---

(١) تفسير الطبرى جـ ١٦ ص ٢

وأشباه هذا كثير .(١)

وقد أثار هذا البحث جوا حيويا من الجدل فيه فقال الجمهور : ليس فى كتاب الله سبحانه شيء بغير لغة العرب لقوله تعالى : « انا جعلناه قرآنا عربيا » وقوله تعالى : « بلسان عربى مبين » وادعى ناس ان فى القرآن ماليس بلغة العرب . حتى ذكروا لغة الروم والقبط والنبط . (٢)

وتابع ابن فارس فى فقه اللغة ما قاله أبو عبيدة فى المجاز . أما السيوطى ففرق بين المعرب والدخيل قال :

(والفرق بين هذا النوع وبين المعرب أن المعرب له اسم فى لغة العرب غير اللفظ الأعجمى الذى استعملوه بخلاف هذا)

ومن اللغويين من رأى اشتراك اللفظة الواحدة فى لغات عدة فقال ابن جنى : فى (الخصائص) :

يقال ان التنور لفظة اشترك فيها جميع اللغات من العرب وغيرهم .. وهو أيضا عربى لكونه فى لغة العرب غير منقول اليها وانما هو وفاق وقع . وقد اعترض السيوطى بأنه يبعد أن يكون الأصل للغة واحدة ثم نقل إلى جميع اللغات لانا لانعرف له فى ذلك نظيرا ..(٣)

ويعرف السيوطى المعرب بأنه هو مااستعملته العرب من الألفاظ الموضوعة

---

(١) ورقة ٨ من مجاز القرآن لابى عبيدة

(٢) المزهر للسيوطى حـ١ ص١٠٧

(٣) المزهر للسيوطى حـ ١ ص ١٥٨

لمأن غير لغتها .. وقال أبو عبيد القاسم بن سلام : أما لغات العجم فى القرآن فان الناس اختلفوا فيها فروى عن ابن عباس ومجاهد وابن جبير وعكرمة وعطاء وغيرهم من أهل العلم أنهم قالوا فى أحرف كثيرة أنهـا بلغات العجم .. فهذا قول أهل العلم من الفقهاء .

قال : وزعم أهل العربية أن القرآن ليس فيه من كلام العجم شىء لقوله تعالى « قرآنا عربيا » وقوله « بلسان عربى مبين » .

أما أبو عبيد القاسم بن سلام فقد قال أن الصواب عندى مذهب فيه تصديق القولين جميعا وذلك أن هذه الحروف أصولها عجمية كما قال الفقهاء إلا أنها سقطت إلى العرب فأعربتها بالسنتها وحولتها عن الفاظ العجم إلى الفاظها فصارت عربية. ثم نزل القرآن وقد اختلطت هذه الحروف بكلام العرب فمن قال أنها عربية فهو صادق ومن قال عجمية فهو صادق . (١)

وحصيلة هذا النقاش أن اللفظة قد تدخل بأعجميتها اللغة : أو هى تخضع لمنطق العربية أو هى تتخذ لمعناها اسما عربيا . وما نظن أن هناك سبيلا للفظة الوافدة على العربية غير هذا . وهذا الدوى كله ثار فى القديم ثار حول موضوع الكتاب أهو فى البلاغة العربية أم فى التفسير القرآنى ورأينا أن الكثرة إنما أخذت عليه أنه تفسير بالرأى وشذ منهم من عده بحثا فى البلاغة مثل أبى أسحق الشيرازى المتوفى ٤٧٦ هـ فى كتابه « اللمع فى أصول الفقه » ولعل ابن قتيبة فى القرن الثالث يشير تلميحا لا تصريحا إلى أن المجاز من كتب البلاغة حين عد ما انتهى اليه أبو عبيدة من نتائج فى بيان الأسلوب العربى الذى ورد عليه الأسلوب القرآنى : - بابا من الأبواب التى يدخل منها الجاهلون فى الطعن على الأسلوب القرآنى : —

---

(١) المزهر للسيوطى جـ ١ ص ١٥٩

أما المعاصرون فى زمننا هذا فقد تفرقوا حوله شيعا فعده الاستاذ ابراهيم مصطفى كتابا فى النحو أراد للمحدثين أن يترسموه بينما رآه الدكتور طه حسين كتابا يشغل باللغة دون البلاغة وارتآه أمين الخولى كتابا فى التفسير . ولكن كما بدا من تحليل موضوعات المجاز ومن الباعث على تأليفه فان المجاز كان يتحرك نحو قضية أساسية هى اثبات عربية القرآن فى اللفظة المفردة وفى الآية مؤلفة مع مقابلة هذا كله بما عرف للعرب من قول أو شعر . وإذن فمجاز القــــرآن كتاب تفسير لغوى فيه اللغة وفيه النحو وفيه القراءة ولكن يغلب على هذا كله بحث تعبير القرآن كله .

الفصل الثالث

أبو اسحق الزجاج وكتابه
معانى القرآن

لا نفتأ نشير إلى أنه كان من السباقين إلى خدمة القرآن واضاءة معانيه جماعة اللغويين والنحويين ، فاتجهت جهود جماعة كبيرة منهم إلى التأليف فى معانى القرآن، يعرض ابن النديم فى الفهرست لذكر اعلامهم ومؤلفاتهم حتى عصره .

وأما المقصود بمعانى القرآن فهو تفسيره ، يقـــول ابن الصلاح — فيما ينقله السيوطى فى اتقانه — :

« وحيث رأيت فى كتب التفسير « قال أهل المعانى » فالمراد به مصنفوا الكتب فى معنى القرآن كالزجاج والفراء والأخفش وابن الانبارى » .

وكان من هؤلاء المفسرين طبقة قصدت إلى تصنيف تفاسير مشحونة بالفوائد محذوفة الأسانيد نقف اليوم منهم عند علم من أعلام اللغويين البصريين هو ابراهيم ابن السرى بن سهل أبو اسحاق الزجاج « المتوفى سنة ٣١١ هـ » .

والزجاج رجل يشهد من ترجموا لحياته بأنه من أهل الفضل والدين ، حسن الاعتقاد جميل المذهب .. رفعته همته من مهنة كان فيها يخرط الزجاج إلى علم شامخ بين اللغويين والنحاة العرب . ذلك أنه آنس من نفسه ميلا إلى النحو ، واشتهى التبحر فيه فأخذه عن ثعلب ثم انتقل عنه إلى المبرد ، وعنهما معا ثقف الأدب .

وأخذ نفسه إلى هذا بما يأخذ به كل عالم من علماء عصره من أسباب الثقافة

العربية ، قرآنها وحديثها وعلوم لغتها وتاريخها ، إلى ما استطاع تحصيله من المعرفة فى عصره .

وبرع فيما ثقف وساد ، وإذا بمن كان يخرط الزجاج يختص بصحبة الوزير عبيد الله بن سليمان بن وهب . ووثق هذا فيه فعهد اليه بتعليم ولده القاسم الأدب. ولما استوزر القاسم بن عبيد الله أفاد الزجاج بطريقه مالا جزيلا ، ثم ما زال نجمه يعلو حتى يصبح نديما للخليفة العباسى المكتفى بالله .

ويخلف الزجاج وراءه ما هو خير له مما لقى من حظ وجاه فى دنياه ، يخلف تلاميذ وتآليف علمية . فكان من تلاميذه أساتذة كبار فى النحو وفى اللغة . فمنه أخذ أبو على الفارسى . وتتلمذ له أبو جعفر النحاس المصرى . وانتسب اليه تلميذه أبو القاسم عبد الرحمن الزجاجى ، صاحب كتاب « الجمل » فى النحو . أما تآليفه فكثيرة يدور معظمها حول اللغة .

والذى يهمنا هنا كتابه « معانى القرآن » . يحدد ابن النديم تاريخ تأليف هذا الكتاب فى قول له نصه : « قرأت على ظهر كتاب المعانى: « ابتدأ أبو اسحق املاء كتابه الموسوم بمعانى القرآن فى صفر سنة خمسة وثمانين ومائتين وأتمه فى شهر ربيع الأول سنة احدى وثلاثمائة » .

أى أن الزجاج ألف كتابه هذا وقد نضج علمه ، واستوت معارفه ، إذ أنه سيلقى ربه بعد عشر سنوات من تاريخ اتمام كتابه ، وقد ناهزت سنه السبعين فى قول أو الثمانين فى قول آخر — على خلاف —

ومهما يكن من أمر ، فالجزء المخطوط الذى نستشيره هنا فى التعرف على خصائص منهج الزجاج يبتدىء من سورة يس وينتهى إلى آخر تفسير سورة التين.

وتاريخ نسخه شهر ذى الحجة من سنة تسع وثمانين وخمسمائة للهجرة . وهو واحد من مصورات الجامعة العربية .

ثم هذا أوان الحديث عن المنهج :

١ — سمة أولى بادية فى منهج التفسير عند الزجاج ، هى اختصار ما قيل فى تفسير النص القرآنى من تفاسير نقلية وعرضها فحسب . ففى قوله عز وجل : « والنازعات غرقا . والناشطات نشطا » ، يقدم الزجاج لنا تفاسير مروية :

قيل فى التفسير : يعنى به الملائكة تنزع روح الكافر وتنشطها فيشتد عليه أمر خروج نفسه .

وقوله : « والسابحات سبحا . فالسابقات سبقا » ارواح المؤمنين تخرج بسهولة .

وقيل : « والنازعات غرقا » القسى . و « الناشطات نشطا » الاوهاق — هى الحبال فى طرفها انشوطة تجعل فى عنق الدواب — .

« والسابحات سبحا » السفن . و « السابقات سبقا » الخيل . و « المدبرات أمرا » الملائكة ، جبريل وميكائيل بالقطر والنبات ، واسرافيل للصور ، وملك الموت لقبض الارواح .

وقيل : « والنازعات غرقا » النجوم تنزع من مكان الى مكان . وكذلك « الناشطات نشطا » تنشط من مكان الى مكان . وكذلك « فالسابحات سبحا » النجوم تسبح فى الفلك ، كما قال « وكل فى فلك يسبحون » . وكذلك « فالسابقات سبقا » . فأما « المدبرات أمرا » : فالملائكة .

وقيل : « فالسابقات سبقا » الملائكة تسبق الشياطين بالوحى الى الانبياء .

كل هذا جاء فى التفسير ، والله أعلم بحقيقة ذلك .

هكذا ايراد للتفاسير دون ترجيح لتفسير على آخر . ويضطرد هذا التحرج العلمى فى عدم القطع بترجيح أحد التفاسير على الاخرى فى خلال تفسيرة كله ، وذلك حين لايكون معه دليل على تقوية تفسير دون آخر . وليس أروع فى هذا السبيل من آداب أخذ علماء المسلمين على مر العصور أنفسهم بها يجمعها قولتهم « والله أعلم » .

وحين يكون ثمت وجه لغــــوى يفسر به النص القرآنى نراه يعرضه مجاورا التفسير النقلى .

هذه آية « وان يكاد الذين كفروا ليزلقونك بأبصارهم » فللزجاج صنيعة حيالها ، أنه أولا يقدم تفسير المفسرين : فأما ماروى فى التفسير ، فروى أن الرجل من العرب كان إذا أراد أن يعتان شيئا — أى يصيبه بالعين — تجوع ثلاثة أيام ثم يقول للذى يريد أن يعتانه لا أرى كاليوم ابلا وشاء ..

فكان يصيبها بالعين بهذا القول فقالوا للنبى صلى الله عليه وسلم لما سمعوا منه الذكر كما يقولون لما يريدون أن يصيبوه بالعين .

ثم يتبعه بتفسير اللغويين : فأما مذهب أهل اللغة فالتاويل أنهم من شدة أبغاض لك وعداوتهم يكادون بنظرهم نظر البغضاء يصرعونك . وهذا مستعمل فى الكلام يقول القائل: نظر إلى فلان يكاد يصرعنى به ، ونظرا يكاد يأكلنى منه . وتأويله كله أنه نظر إلى نظرا لو أمكنه أكلنى أو أن يصرعنى لفعل .

ويقول الزجاج فى آية « انا سنلقى عليك قولا ثقيلا » بادئا بالتفسير :

جاء فى التفسير أنه يثقل العمل به لأن الحلال والحرام والصلاة والصيام وجميع ما أمر الله أن يعمل به ونهى عنه لا يؤديه أحد إلا بتكليف ما يثقل .

ويثنى باللغة : « ويجوز على مذهب أهل اللغة أن يكون معناه أنه قول له وزن فى صحته وبيانه ونفعه . كما تقول هذا كلام رصين وهذا قول له وزن ، إذا كنت تستجيده وتعلم أنه قد وقع موقع الحكمة والبيان » .

والزجاج إنما بنى تفسيره اللغوى هذا بمقابلة النص القرآنى على متعارف التعبيرات العربية ، وهذا ما يعطى لتفسيره لوناً غير اللون المألوف فى التفاسير النقلية . ولنتبعه ثالثة فى قوله تعالى : « أم لهم شركاء فليأتوا بشركائهم إن كانوا صادقين . يوم يكشف عن ساق » يعنى يكشف عن ساق فى اللغة يكشف عن الأمر الشديد وأنشدوا :

قد شمرت عن ساقها فشدوا وجدت الحرب بكم فجدوا

٣ — غير أن الزجاج لم يقف موقفاً سلبياً من التفسير النقلى ، إذ أن منهجه فيه منهج اختيار وانتقاء ، وبنى اختياره على أسس علمية فنية حقاً :

(ا) فهو يختار التفسير الذى يحفظ للنص القرآنى نسقه المعنوى . فأمام قوله تعالى : « لتنذر قوماً ما أنذر آباؤهم فهم غافلون » يذكر أولا أنه : « جاء فى التفسير : لتنذر قوماً مثل ما أنذر آباؤهم » ثم يذكر الزجاج وجهاً ثانياً : « وجاء : لتنذر قوما لم ينذر آباؤهم على أن « ما » جحد ، وهـــذا والله أعلم الاختيار لأن قوله « فهم غافلون » دليل على معنى « ما أنذر آباؤهم فهم غافلون » وإذا كان قد أنذر آباؤهم فهم غافلون كان فيه بعد ، ولكنه جاء فى التفسير . ودليل النفى قوله « وما آتيناهم من كتب يدرسونها وما أرسلنا إليهم قبلك من نذير » ولو كان آباؤهم منذرين لكانوا منذرين دارسين للكتب والله أعلم » .

(ب) أو هو يستجيد وجهاً تفسيرياً تسنده قراءة مروية ففى قوله عز وجل « لينذر يوم التلاق » يقول الزجاج : « لينذر النبى صلى الله عليه وسلم بالذى يوحى إليه يوم التلاق . ويجوز أن يكون لينذر الله يوم التلاق .

والأجود ، والله أعلم ، أن يكون لينذر النبي صلى الله عليه وسلم ، والدليل على ذلك أنها قرئت لتنذر يوم التلاق بالتاء » .

(ج) وقد يختار تفسيراً نقلياً بحسه الذوقى بالأساليب العربية ، ففى قوله جل وعز « واسأل من أرسلنا من قبلك من رسلنا اجعلنا من دون الرحمن آلهة يعبدون » .

يعرض الزجاج ثلاثة أوجه تفسيرية ، يقول : « جاء فى التفسير أن النبي صلى الله عليه وسلم ليلة أسرى به جمع له الأنبياء فى بيت المقدس فأمهم وصلى بهم وقيل لا تسلهم ، فلم يشكك ولم يسل .

ووجه ثان — وهو الذى اختاره وهو المعنى — سل من أرسلنا من قبلك من رسلنا أجعلنا من دون الرحمن آلهة يعبدون . ويكون معنى السؤال هنا على جهة التقرير كما قال « ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله » فليس يسألهم هاهنا عن من خلقهم إلا على جهة التقرير وكذلك إذا سأل جميع أمم الأنبياء لم يأتوا بأن فى كتبهم أن اعبدوا غيرى .

ووجه ثالث : يكون المعنى فى خطاب النبي صلى الله عليه وسلم قد دخل فيه خطاب الأمة مثل قوله : « يا أيها النبي إذا طلقتم النساء » .

(د) فنجد الزجاج فى مناسبات النزول حين لا يستطيع إلا أن يشير إلى المروى أكثر ، نجده يستقى قاعدة علمية يستخلصها ، فيقف أمام قوله عز وجل : « يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك تبتغى مرضات أزواجك والله غفور رحيم »

يقول : « أى وقد غفر الله لك التحريم . وجاء فى التفسير أن النبى صلى الله عليه وسلم شرب عسلا عند زينب بنت جحش ، فأجمعت عائشة وحفصة على أن يقولا له : إنا نشم منك ريح المغافير . والمغافير صمغ متغير الرائحة ، وقيل فى التفسير أنه بقلة .

فلما صار إلى كل واحدة منهما قالت له : إنى أشم منك ريح المغافير . فحرم النبى ﷺ على نفسه شرب العسل ، وقيل أنه حلف على ذلك . وجاء فى التفسير — وهو الأكثر — أن النبى ﷺ خلا فى يوم لعائشة مع جاريته أم إبراهيم وكان يقال لها مارية القبطية ، فوقفت حفصة على ذلك فقال لها رسول الله ﷺ : لا تعلمى عائشة ذلك . فقالت له : لست أفعل . وحرم مارية على نفسه ...

ثم ينتهى الزجاج إلى القول بأنه : « على التفسيرين ليس لأحد أن يحرم ما أحل الله له .

(ﻫ) وحين يورد التفسير القصصى للآى القرآنى لا يدلى الزجاج بشىء موكلا العلم بالحقيقة إلى الله ، ففى الآية : « الذى خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا » .

يذكر أنه :

« جاء فى تفسير الكلبى : خلق الموت فى صورة كبش أملح لا يمر بشىء إلا مات ولا يطأ على شىء إلا مات . وخلق الحياة فى صورة فرس بلقاء فوق الحمار ودون البغل لا تمر بشىء إلا أحيته ولا تطأ على شىء إلا أحيته ولا يجد ريحها شىء إلا حيى . والله أعلم بحقيقة ذلك » .

وهو يتسمح بذلك فى حين نجد الجاحظ مثلا ينقد التفسير القصصى للكلبى وأضرابه نقدا عنيفاً . لكن إذا اصطدم هذا التفسير القصصى بما يجرح عصمة

الأنبياء مثل ما تردد فى كتب التفسير القصصى من إسرائيليات عن داود النبى وامرأة قائده أوريا يتصدى الزجاج مؤولا ذلك التفسير القصصى بما ينبغى للأنبياء من عصمة ، فسمعه يقول : وكان التفسير الذى روى أن داود أحب أن يتلف أوريا حتى يتزوج بامرأته وهذا والله أعلم على جهة محبته أن يتفق له ذلك من غير أن يسعى فى دم الرجل فجعله الله ذنباً له ان أحب ذلك . وجائز أن يكون كتب فى أن يقدم هذا الرجل لبأسه ونجدته فى الحرب ورجاء كفايته ، فاتفق مع ذلك أن أصيب وبه حلت له امرأته ، فعوتب على محبته امرأة من له امرأة واحدة وله تسع وتسعون امرأة فكان ذلك ذنباً من ذنوب الأنبياء فلما بالغ فى التوبة وجهد نفسه فى الرغبة إلى الله فى العفو حتى كاد يتلف نفسه تائباً ومتنصلا إلى الله من ذنبه ، والله عز وجل قد وصفه فقال : « أنه أواب » .

والموقف عينه الذى وقفه الزجاج من التفسير النقلى متحرجاً ، يقفه بدرجة أكبر تلقاء القراءات : « فتحريف القراءة يستتبع منطقياً خطر التحريف فى معنى النص ، ولهذا فهو حريص مهما كان هناك من أوجه نحوية يصح إجازتها ألا يعدوا السنة فى القراءة ونص قوله فى ذلك « القراءة سنة لا تخالف وإن كان ما لا يقرأ به جائزاً فى النحو » . وكرر هذا المعنى فى أثناء تفسيره كله . وطبقه عملياً حين عرض للاى القرآنى ، مثال قوله فى الآية « إنا زينا السماء الدنيا بزينة الكواكب » على إضافة الزينة إلى الكواكب وعلى هذا أكثر القراء . وقد قرئت بالتنوين والمعنى أن الكواكب بدل من الزينة ، المعنى إنا زينا السماء الدنيا بالكواكب ويجوز أن تكون الكواكب فى النصب بدلا من قوله بزينة ، لأن بزينة فى موضع نصب . ويجوز بزينة الكواكب ، ولا أعلم أحداً قرأ بها ، فلا تقرأن بها إلا أن تثبت برواية صحيحة لأن القراءة سنة ، فالرفع فى الكواكب على معنى : إنا زينا السماء الدنيا بأن زينتها الكواكب وبأن زينت الكواكب ».

٥ — وإذا ما عمد الزجاج مفسراً بجهده الذاتى ، فإنه أولا يفسر القرآن بالقرآن عملا بالقاعدة المتبعة فى التفسير «القرآن يفسر بعضه بعضاً». فيقول فى قوله جل وعز «ألا ذلك هو الخسران المبين» : ثم بين حالهم فقال لهم من فوقهم ظلل من النار ومن تحتهم ظلل، هذا مثل قوله «يوم يغشاهم العذاب من فوقهم ومن تحت أرجلهم».

ويقول فى الآية : والملائكة يسبحون بحمد ربهم ويستغفرون لمن فى الأرض يعنى من المؤمنين . ولا يجوز أن يكون يستغفرون لكل من فى الأرض لأن الله يقول فى الكفار : «أولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين» ... ففى هذا دليل أن الملائكة إنما يستغفرون للمؤمنين ، ويدل على ذلك قوله «ويستغفرون للذين آمنوا ربنا» ...

٦ — والزجاج متنبه — وهو يفسر القرآن بالقرآن — إلى التوفيق بين معانى الآى القرآنى المتفقة موضوعاً المتباينة مواضعاً فى القرآن كله . يقول فى الآية : «فيومئذ لا يسأل عن ذنبه إنس ولا جان» .

معنى لا يسأل عن ذنبه إنس ولا جان ، يعرف المذنب فلا يسأل ليستفهم ولكنه يسأل سؤال توبيخ ، لأنه قال فى موضع آخر : «وقفوهم إنهم مسئولون» فإذا كان ذلك اليوم ، كان سيما المجرمين سواد الوجوه والزرقة ، ودليل ذلك قوله «يعرف المجرمون بسيماهم» أى بعلامتهم هذه ودليله قوله : «يوم تبيض وجوه وتسود وجوه» . وقوله : «ونحشر المجرمين يومئذ زرقا» . ويقول الزجاج فى موضع آخر من تفسيره : وقوله عز وجل : «خلق الإنسان من صلصال كالفخار» وقال فى موضع آخر : «إنا خلقناهم من طين لازب» . وقال : «من حمأ مسنون» وقال : «إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم . خلقه من تراب» .

وهذه الألفاظ التى قال الله عز وجل : خلق الإنسان ، مختلفة اللفظ وهى فى المعنى راجعة إلى أصل واحد ، فأصل الطين التراب ، فاعلم الله أنه خلق آدم من تراب جعل طيناً ثم انتقل فصار كالحمأ المسنون . ثم انتقل فصار صلصالا كالفخار والصلصال اليابس . فهذا كله أصله التراب وليس فيه شىء ينقض بعضه بعضاً » .

٧ — ولم يعطنا الزجاج معنى القرآن وحسب. وإنما أعطانا نظراته الجمالية هو فى القرآن فوقفنا على ألوان الأساليب البيانية فيه .

(ا) ففى قوله عز وجل : « قل تمتع بكفرك قليلا إنك من أصحاب النار » يقول : هذا الكلام لفظه لفظ الأمر ومعناه التهدد والوعيد ، ومثله « فتمتعوا فسوف تعلمون » ومثله : « فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » ومثله من الكلام قولك لمن تتهدده : عد إلى ما أكره وحسبك . وأنت لست تأمره فى المعنى وإنما تتوعده وتهدده إن عاد » .

(ب) ويهتم الزجاج بالتناغم المعنوى فى جو السورة كلها فيقول فى سورة الرحمن : « ذكر الله عز وجل ما يدل على وحدانيته فى هـــذه السورة من خلق الإنسان ، وتعليم البيان ومن خلق الشمس والقمر ، والسماء والأرض ، ثم خاطب الإنس والجن فقال : « فبأى آلاء ربكما تكذبان » من هذه الأشيـــاء الكثيرة لأنها كلها منعم بها عليكم فى دلالتها إياكم على وحدانيته وفى رزقه إياكم ما به قوامكم والوصلة إلى حياتكم ثم فى ختام السورة يخلص الى أن الله سبحانه ختم السورة بما ينبغى أن يمجد به ويعظم فقال : تبارك اسم ربك ذى الجلال والإكرام .

(جـ) وينظر نظرات جمالية فى التعبيرات القرآنية التى تصور جو البيئة العربية، جو التجارة جو البيع والشراء والربح والخسارة . ولنسمع اليه مرة عند الآية : « يوم يجمعكم ليوم الجمع ذلك يوم التغابن » يقول : « ويوم التغابن يوم يغبن

أهل الجنة أهل النار . ويغبن من ارتفعت منزلته فى الجنة من كان دون منزلته . وضرب ذلك مثلا للشراء والبيع ، كما قال : « هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب أليم . تؤمنون بالله ورسوله » . وقال فى موضع آخر : « فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين » . وذلك فى الذين اشتروا الضلالة بالهدى » .

ويقول الزجاج فى موضع آخر من الآية « وإذا العشار عطلت » .

العشار : النوق الحوامل التى فى بطونها أولادها . وإنما قيل لها عشار لأنها أتت عليها عشرة أشهر . وهى تضع اذا وضعت لتمام فى سنة ، فهى عشراء أحسن ما تكون فى الحل فليس يعطلها أهلها الا فى حال القيامة . وخوطب العرب بأمر العشار لأن مالها وعيشها أكثره من الإبل » .

ثم الى هذا كله سنجد الزجاج يناقش من ألفوا كتباً فى معانى القرآن أو مجازه من قبله مثل أبى عبيدة والفراء .

وفى القرن السادس الهجرى نجد الزمخشرى المفسر الأشهر يعتمد فى منهجه فى التفسير على الزجاج .

أما أبو على الفارسى — تلميذ الزجاج — فقد تتبع أخطاء أستاذه فى كتابه « المعانى » وناقشها فى مؤلف له سماه « الإغفال » وقال فى مطلعه : « هذه مسائل من كتاب أبى اسحق ابراهيم السرى فى اعراب القرآن ذكرناها لما اقتضت عندنا من الإيضاح عنها لاغفال الواقع فيها ونحن ننقل كلامه فى كل مسألة من هذه المسائل بلفظه وعلى جملته عن النسخة التى سمعناها منه فيها ثم نتبعه بما عندنا .

وهذا إذن نقاش نحوى بين الأستاذ وتلميذه .

وبعد ، فقد بنى الزجاج تفسيره على الانتخاب والاختيار من التفاسير النقلية ، وحينما كان هناك وجه للتفسير اللغوى أبانه مقدماً بين يديه الدليل من الأساليب العربية . ثم أخيرا وقفنا ـ بملاحظه ـ على بعض الاسرار الجمالية للاعجاز القرآنى .

المدرسة العقلية فى التفسير

الجاحظ

الباب الرابع

الفصل الأول

موقف المعتزلة من تفسير القرآن والأحاديث المروية

لقد وقف المعتزلة منذ البدء من تفسير القرآن والحديث المروى موقفا عقليا واضحا . وذلك أنهم اعتبروا العقل قبل الشرع ، وعلى هذا ارتضوا خمسة أصول فكرية لم يخالفوا فيها — وإن خالفوا فى مسائل فرعية عنها — وهى التوحيد ، والعدل، والوعدوالوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.

يضىء موقفهم هذا ما يحكيه الخياط المعتزلى من أنه سأل جعفر بن بشر عن قوله تعالى : « يضل من يشاء ويهدى من يشاء » وعن « الختم والطبع » فقال: أنا مبادر إلى حاجة ، ولكنى ألقى عليك جملة تعمل عليها ، اعلم أنه لا يجوز على أحكم الحاكمين أن يأمر بمكرمة ثم يحول دونها ، ولا أن ينهى عن قاذورة ثم يدخل فيها وتأول الآيات بعد هذا كيف شئت .

المعتزلة ملتزمون بالمبدأ العقلى :

ودلالة هذا الخبر ذات أهمية واضحة ، فالمعتزلة ملتزمون بالمبدأ العقلى أولا وهو هنا مبدأ العدل ، وتتفرع عنه مسائل منها المسألة الواردة فى الخبر المسوق وهى هل الإنسانية حرة مختارة أو مجبرة مسيرة ؟ أما العقل فيصير إلى استحالة أن يجبر الله امرءا على فعل ثم يحاكمه عليه ، وإذن فلتأول الآيات فى هذا المجال الفكرى بعد ذلك بفنون وحيل .

أما وقد أصبح للمعتزلة أسسهم العقلية ، فهم بعد يحولون بنظرة عقلية كاشفة جامعة فى خلال القرآن كله ، وينتهون إلى أن ما وافق ظاهره معناه مبادئهم فهو محكم ، وما لم يوافق ظاهره أصولهم الفكرية فهو متشابه . ولعل أول إشـــارة صريحة إلى هذا نراها فى مسأله انبنى عليها تأسيس فرقة المعتزلة ، وهى مسألة مرتكب الكبيرة ومدى عقوبته . فارتأى مؤسسا مدرسة الاعتزال ، واصـــل وعمرو ، أن المحكمات ما أعلم الله سبحانه من عقابه للفساق كقوله « ومن يقتل مؤمنا متعمداً » وما أشبه ذلك من آى الوعيد ، والمتشابه هو ما أخفى الله عن العباد عقابه ولم يبين أنه يعذب عليه كما بين فى المحكم منه .

وإذن تصبح رسالة التفسير عند المعتزلة هى تأويل ما لا يتفق مع مبادئهم العقلية ، أى نظم معنى ما هو متشابه فى سلك ما هو محكم . وحكموا بأن من فى قلبه زيغ يتبع المتشابه كاتباع المشبهة والمجبرة ظاهر ما فى القرآن فذمهم الله تعالى بذلك ، والواجب اتباع الدليل ، وليس فى المتشابه آية إلا ويقترن بها ما يدل على المراد، والعقل يدل على ذلك.

معنى التأويل عند المعتزلة :

على أنه قبل التعرض لبعض أساليب المعتزلة فى التأويل يحسن بنا أن نتبين مفهوم المصطلح « تأويل » لديهم ، ونتبينه عند إمام من أئمتهم هو الجاحظ . يورد الجاحظ خبرا يحدث فيه عن العرب أنه كان يقول أحدهم فى موضع الكفارة والأمنية : إذا بلغت إبلى وكذا وكذا ، وكذلك غنمى ، ذبحت عند الأوثان كذا وكذا عتيرة . والعتيرة من نسك الرجبية ، والجمع عتائر « والعتائر من الظباء » — فإذا بلغت إبل أحدهم أو غنمه ذلك العدد ، استعمل التأويل . وقال إنما قلت إنى أذبح كذا وكذا شاه ، والظباء شاء ، فيجعل ذلك القربان شاء كله مما يصيد من

الظباء . فالتأويل هنا إنما هو توجيه اللفظ عن الوجهة المعنوية الأولى المرادة إلى وجهة ثانية وفق الهوى ، مع استغلال مرونة اللغة فى ذلك . فالظباء شاء ، والغنم شاء . والعربى كان قصد بقربانه إلى الغنم أولا ، لكنه ضن بغنمه لمـــا تـكامل عددها ، وجعل قربانه مما صاده من الظباء .

هذا المعنى بعينه للتأويل نرى المعتزلة يترسمونه فى منهجهم فى تفسير القرآن وتفهم الحديث جميعا . ثم هذا التأويل كان لا بد له من أدوات أجملها كلها الشريف المرتضى فى وقفته عند آية من سورة يوسف نصها : « ولقد همت به وهم بها لولا أن رأى برهان ربه ، كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء إنه من عبادنا المخلصين »

قال : (إنه إذا ثبت بأدلة العقول التى لا يدخلها الاحتمال ، والمجاز ، ووجوه التأويلات ، أن المعاصى لا تجوز على الأنبياء عليهم السلام ، صرفنا كل ما ورد ظاهره بخلاف ذلك من كتاب أو سنة إلى ما يطابق الأدلة ويوافقها كما يفعل مثل ذلك فيما يرد بظاهره مخالفا لما تدل عليه العقول من صفاته تعالى وما يجوز عليه أو لا يجوز) .

أدوات التأويل عند المعتزلة :

فالأدوات هى : العقل يساند أصول الاعتزال ، واللغة ، والخبرة الممارسة للتأويل .

أما أولى الأدوات فلن نقف أمامها ، لأن مجالها كتب الكلام ، وأشار صدر البحث إلى أمهات مسائلهم فيها . لـكن ما يقفنا قليلا هنا إنما هو اللغة التى حظيت بجانب عظيم من اهتمام المعتزلة وأخضعوها الى حد كبير لمنهجهم العقلى فبادىء ذى بدء ، حين رأوا أن أهل السنة ـــ ويمثل رأيهم ابن فارس ـــ يقولون بأن

اللغة توقيف ، وأن فى قولهم هذا يكمن الرأى بخلق الله لأفعال العباد ، وهو معتقد أهل السنة ، قال المعتزلة من جانبهم — ومثل رأيهم ابن جنى وأبو على الفارسى أن اللغة اصطلاح ، ورفضوا المواضعة لأن القديم سبحانه لا يجوز أن يوصف بأن يواضع أحداً على شىء ، اذ أن المواضعة لا بد معها من ايمـــاء واشارة بالجارحة ، والقديم لا جارحة له فيصح الإيماء والإشارة .

واذا كانت فعالية اللغة تخضع لإرادة انسانية حرة ، فيصبح من ثم للفظ معان قد تتخالف إذ تستخدم فى مواطن تعبير مختلفة ، وتحوطها ظروف متغـايرة . على حد قول الجاحظ : (قد يشبه الإسم فى صورة تقطيع الصوت وفى الخط وفى القرطاس وإن اختلفت أماكنه ودلالاته ، فإذا كان ذلك فإنما يعرف فضـله بالمتكلمين به . وبالحالات والمقالات ، وبالذين عنوا بالـكلام) .

ويبقى ثمة مجال بعد لترن اللغة فى أيدى المعتزلة وتطوع أكثر . فذهبوا إلى أنه (ليس يجب أن تؤخذ العرب بالتحقيق فى كلامها فإن تجوزها واستعاراتها أكثر) والمجاز كما نعلم صورة من صور التعبير الادبى ، فيه من المنافذ إلى التأويل ما لا نجده فى الاسلوب التحقيقى الذى لا يبيح اللفظ أن يحتمل أكثر من معنى أو معان محددة الاستعمال .

ومن هنا تنشأ عند المعتزلة مسألة وجوه المعانى . وهذا أمر طبيعى حدوثه، فهم أولا مدرسة عقلية لها مبادئها . وهم ثانيا كانوا فى موقف المدافع عن الإسلام ضد هجوم الديانات الاخرى ، واقتضاهم التأمل العقلى للآى القرآنى تلمس الوجوه المناصرة ، وكلما كثرت أدلتهم وزادت براهين حجاجهم كان هذا مدعاة لإرباك الخصم المناظر أو استسلامه . وأعانهم على مهمتهم مرونتهم العقلية كمتكلمين درسوا الفلسفة والمنطق من ناحية ، وكفصحاء ذوى دراية باللغة والادب من

ناحية ثانية . وكذلك تتضخم ثروة التفسير عندهم من موروث نقلى لا يعارض مبادئهم الاعتزالى تناقلته أجيالهم ، ومستحدث يضيفه كل جيل إلى ما لديه ، ومن ثم نجد عند مثل المرتضى مثل هـــذه العبارة (ويمكن فى الآية وجه ثالث لم نجدهم ذكروه) .

بل أن المرتضى نفسه ينبه فى صراحة — وإن لم ينص على القرآن — ما يتبع فى تفسير الكلام ، يقول : (الواجب على من يتعاطى تفسير غريب الكلام والشعر أن يذكر كل ما يحتمله الكلام من وجوه المعانى) .

والآن لنر إلى أى حد عانى المعتزلة فى تطبيق هذا المنهج بتقليب النص على كل الوجوه المعنوية المحتملة فى إطار مبادئهم الفكرية . هذه آية ظاهرها يصدم فى صراحة رأى المعتزلة فى التوحيد . والمسألة فيها هى : هل البصر يستطيع رؤية الله على التحقيق ؟ يمهد الشريف المرتضى التقليب المعنوى للنص بقوله (أعلم أن أصحابنا قد اعتمدوا فى إبطال ما ظنه أصحاب الرؤية فى قوله تعالى : « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » على وجوه معروفة لأنهم بينوا أن النظر ليس يفيد الرؤية ولا الرؤية من أحد محتملاته) . وهكذا فى تحديد قاطع يضع المبدأ الاعتزالى واضحا نصب العين . ثم يتطرق من هذا إلى تأويل مفهوم (النظر) فهو عنده ينقسم أقساما كثيرة : (ومنها تقليب الحدقة الصحيحة فى وجهة المرئى طلبا لرؤيته ...

ومنها : النظر الذى هو الانتظار ..

ومنها : النظر الذى هو التعطف والرحمة ..

ومنها . النظر الذى هو الفكر والتأمل ...

ويخلص إلى أنه (إذا لم يكن فى أقسام النظر الرؤية ، لم يكن للقوم بظاهرها

تعلق ، واحتجنا جميعاً إلى طلب تأول الآية من غير جهة الرؤية) ثم يذكر أن بعض المفسرين تأول « النظر » على الانتظار للثواب ، وإن كان المنتظر فى الحقيقة محذوفا ، والمنتظر منه مذكوراً على عادة العرب معروفة . ثم إذا انتهى المرتضى من تقرير ذلك كله فى تأويل النظر على أنه ليس الرؤية ، يعود فيسلم بأن النظر قد يكون من أقسامه الرؤية بالبصر ، ولكن رؤية ماذا ؟ (وسلم بعضهم أن النظر يكون الرؤية بالبصر وحمل الآية على رؤية أهل الجنة لنعم الله تعالى عليهم على سبيل حذف المرئى فى الحقيقة) .

ومن بعد ذلك العناء كله يحاول الشريف المرتضى أن يهدأ بالا فينتهى إلى رأى بعض المعتزلة فى تأويل الآية : (وها هنا وجه غريب فى الآية حكى عن بعض المتأخرين لا يفتقر معتمده إلى العدول عن الظاهر ، أو إلى تقـــدير محذوف ، ولا يحتاج إلى منازعتهم فى أن النظر يحتمل الرؤية أو لا يحتملها بل يصح الاعتماد عليه سواء كان النظر المذكور فى الآية هو الانتظار بالقلب أم الرؤية بالعين وهو أن يحمل قوله تعالى « إلى ربها » إلى أنه أراد نعمة ربها لأن الآلاء النعم) ..

وليس من شك أنه إذا كان المرتضى قد ارتاح إلى هـــذا التأويل الأخير ، فلسنا نرتاح إليه لما يحمل من تعسف وتمحل واضحين ، إذ « إلى » هنا حرف جر وليست إسما بمعنى النعمة .

وإذا كان طبيعيا أن مثل هذا المنهج الذى اتبعوه فى تفسير القرآن دعاهم إلى التعسف والتكلف فيما ورد من آى قد تعارض مبادئهم من ناحية ، إلا أنه كان لهذا المنهج من ناحية أخرى فضل غير منكور .

منهج دعا إلى التعسف لم يخل من فضل غير منكور :

منه هذه الوقفات العقلية من تفسير القصص القرآنى لآيه . فأرصى النظام

المعتزلى بالا نسترسل إلى كثير من المفسرين وإن نصبوا أنفسهم للعامة وأجابوا فى كل مسألة ، فإن كثيراً منهم يقول بغير رواية على غير أســـاس ، وكلما كان للمفسر أغرب عند العامة كان أحب إليهم . وضرب مثلا بعكرمة والكلبي والسدى والضحاك ومقاتل بن سليمان وأبى بكر الأصم ، ودعا إلى عدم الوثوق بتفسيراتهم ، فقد قالوا فى قوله عز وجل « وأن المساجد لله » إن الله عز وجل لم يعن بهذا الكلام مساجدنا التى نصلى فيها بل إنما عنى الجباه ، وكل ما سجد الناس عليه من يد ورجل وجبهة وأنف وثفنة .. وقالوا فى قوله تعـــالى « ويل للمطففين » ، « الويل » واد فى جهنم ، ثم قعدوا يصفون ذلك الوادى ، ومعنى الويل فى كلام العرب معروف ، وكيف كان فى الجاهلية قبل الاسلام وهو من أشهر كلامهم .. وقال آخرون فى قوله تعالى « عيناً فيها تسمى سلسبيلا » قالوا : أخطأ من واصل بعض هذه الكلمة ببعض . قالوا : وإنما هى (سل سبيلا اليها يا محمد) فإن كان كما قالوا ، فأين معنى تسمى ، وعلى أى شىء وقع قوله تسمى ، فتسمى ماذا ؟ وما ذلك الشىء ... الخ .

ومن حسنات ذلك المنهج أيضا فطنتهم إلى ملاحظ أدبية ذات قيمة تبلغ أوجها فى تفسير واحد منهم هو الزمخشرى ، ولكن ليكفنا هنا ما نجدهم وفقوا إليه من استشفاف ما فى النص من معان نفسية ، من مثل ما نجد من صنيع الجاحظ حين يفسر قوله عز وجل لنبيه عليه الصلاة والسلام « ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا » فيقول (لأن الانسان عن الانسان أفهم وطباعه بطباعه آنس ، وعلى قدر ذلك يكون موقع ما يسمع منه) وينظم الآى :

(ا) « كراما كاتبين يعلمون ما تفعلون » .

(ب) « فى صحف مكرمة مرفوعة مطهرة بأيدى سفرة » .

(ج) « فأما من أوتى كتابه بيمينه » .

(د) « وأما من أوتى كتابه وراء ظهره » .

(هـ) « إقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا » .

ينظمها فى تفسير نفسى واحد فيقول : (ولو لم تكتب أعمالهم لكانت محفوظة لا يدخل ذلك الحفظ نسيان ، ولكنه تعالى وعز علم أن كتاب المحفوظ ونسخه أوكد وأبلغ فى الانذار والتحذير ، وأهيب فى الصدور .

موقف المعتزلة من الحديث المروى هو موقفهم من القرآن :

والموقف عينه الذى وقفه المعتزلة من تفسير القرآن يقفونه من الحديث المروى مع فارق هام وهو أن النص القرآنى نص موثوق معتمد فى الدرجة الأولى من حيث متلقى الوحى والموحى به ، فحرية المعتزلة فيه حرية تأويل . أما الحديث فلقد يوضع ويزيف ، ومن ثم يجرح المتن كما يجرح السند والرواة ، وإذن حرية المعتزلة فى الحديث مطلقة .

لقد يتفق أن نجد سلسلة رواة هى هى فى حديثين ، لكن أبا على المعتزلى مع توثيقه لهذه السلسلة يجول بعقله ناقداً متن أحد الحديثين ، غير ملتفت هنا إلى السند الذى وثقه هناك . (سأل البركانى أبا على فقال : ما تقول فى حديث أبى زياد ، عن الأعرج ، عن أبى هريرة ، عن النبى ﷺ : لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها؟ فقال أبو على : هو صحيح) . فيقول البركانى : فبهذا الاسناد نقــــل حديث حج آدم موسى . فقال أبو على : هذا الخبر باطل . فيجيبه البركانى : حديثان بإسناد واحد ، صححت أحدهما وأبطلت الآخر ؟ فيرد أبو على قائلا : لأن القرآن يدل على بطلانه وإجماع المسلمين ودليل العقل .. أليس فى الحديث أن موسى لقى آدم فى الجنة فقال : يا آدم ، أنت أبو البشر ، خلقك الله بيده ، وأسكنك جنته ،

وأسجد لك ملائكته ، أفعصيته ؟ فقال آدم : يا موسى ، أترى هذه المعصية فعلتها أنا أم كتبها الله على قبل أن أخلق بألفى عام ؟ قال موسى : بل شىء كان كتب عليك . قال فكيف تلومنى على شىء كان قد كتب على ؟ قال فحج آدم موسى . قال أبو على للبركانى : أليس هذا الحديث هكذا ؟ قال بلى .

قال أبو على : أليس إذا كان عذراً لآدم يكون عذراً لكل كافر وعاص من ذريته وأن يكون من لامهم محجوجا ؟ فسكت .

وهكذا فمع أن السند الراوى موثق عنده ، لكنه غير ملتفت إليه لأن متن الحديث يصدم فكرة المعتزلة فى حرية الإرادة الانسانية ، ومتن الحديث ظاهر إشارته إلى أن إرادة البشر مسيرة غير مخيرة .

لكننا نلحظ أنه وإن استخدم أبو على آلة المنطق والعقل فى نقد الحديث لم يأتنا بدليل القرآن والاجماع .. على كل حال فلقد تأدت بالمعتزلة تشريحاتهم العقلية لمتن الأحاديث للتنبه إلى أمور ينبغى المشتغل بالحديث التفطن لها ، منها مناسبة الحديث وسبب روايته ، وصلته بنسقه المعنوى بما قيل قبله أو بعده من كلام ، لابسه من ظروف القول وعلله . وينبهنا إلى هذا ما نسمعه من الجاحظ إذ يقول مرة فى حديث قتل الوزغة : (.. وبعد ، فلعل النبى ﷺ قال هذا القول ، إن كان قاله على الحكاة لأقاويل قوم . ولعل ذلك كان على معنى كان يومئذ معلوما فترك الناس العلة ورووا الخبر سالما من العلل ، مجرداً غير مضمن . ولعل من سمع آخر هذا الحديث شهد آخر الكلام ولم يشهد أوله ولعله عليه الصلاة والسلام قصد بهذا الكلام إلى ناس من أصحابه قد كان دار بينهم وبينه فيه شىء . وذلك ممكن سائغ غير مستنكر ولا مدفوع .

ويقول فى موضوع ثان : (ويقال أن النبى ﷺ قال لعتبة بن أبى لهب « أكلك

كلب الله فأكله الأسد ... والنبي ﷺ لم يقل هذا قط وإن كان قاله فعلى صلة كلام أو على حكاية كلام) .

وبين أن المعتزلة لم يتوقفوا مثلا عند مسألة السنـــد أول الأمر — صنيع المحدثين — يوثقون أو يضعفون لتسهل لهم بعدئذ مهمتهم النقدية ، لكنهم قصدوا إلى متن الحديث يخضعونه لعقلهم سواء على فرض صحة روايته أو عدمها . فيروى الجاحظ فى شأن طعن بعض الملحدين من المعاندين، أو بعض الموحدين من الأغبياء المنقوصين . فى ملك الخصى وبيعه وابتياعه أنهم يذكرون فى هذا السبيل الخصى الذى كان المقوقس عظيم القبط أهداه إلى النبى ﷺ مع مارية القبطية أم إبراهيم عليه السلام ... ويقول ناقداً : (قبل كل شيء لا يخلو هذا الحديث من أن يكون مرضى الاسناد صحيح المخرج ، أو يكون مسخوط الاسناد فاسد المخرج . فإن كان مسخوطا بطلت المسألة . وإن كان مرضيا فقد علمنا أنه قبله منه بعد أن علم أنه خصى ، وعلى أن قبول الهدية خلاف الابتياع .. الخ .

وهكذا يمضى الجاحظ فى تشريحه العقلى للحديث ، ولا يخدعنا تشكيكه فى سلسلة الرواة بصيغة الفرض والاحتمال ، فقد كان يمكن أن يعفينـا ويعفى نفسه مئونة الحديث لو أنه انتهى إلى رأى بجرح أو تعـديل ، ولكن همه المتن أولا وأخيراً . ولقد أمعن المعتزلة فى منهجهم النقدى هذا تجاه الحديث المروى اتصل بعبادتهم أم لم يتصل .

وكان لموقف المعتزلة هذا من الحديث رد فعل عند أهل السنة ، فتصدى ابن قتيبة لهم يؤلف كتابه (تأويل مختلف الحديث) والمعتزلة هم قصده بتأليفه . قال : (ونحن لم نرد فى هذا الكتاب أن نرد على الزنادقة والمكذبين بآيات الله عز وجل ورسله ، وإنما كان غرضنا الرد على من ادعى على الحديث التناقض والاختلاف واستحالة المعنى من المنتسبين إلى المسلمين) .

وفى مجال التفسير والحديث معا نعى ابن حنبل على المبتدعة — ومن بينهم المعتزلة — أنهم يعتمدون على العقل واللغة ، ولا يعتمدون على كتب التفسير المأثورة والحديث وآثار السلف وإنما يعتمدون على كتب الادب ، وكتب الكلام وضعتها رؤوسهم .

ثم .. هل من مأخذ على منهج المعتزلة ؟

إنهم أخطأوا حين وقفوا من ظاهر النص القرآنى موقفين متعارضين : الظاهر ما ساند مذهبهم ، وإلا رفضوه ونادوا بالتأويل وأعمال العقل بمرونة التماسا لما فى رؤوسهم من أفكار . والحق أن خطأهم الاكبر إنما يكمن فى اعتمادهم لمبادئهم الفكرية اعتماداً قاطعا باتا ، حاولوا به أن يخضعوا الدين — وفيه من الغيبيات ما فيه — لتلك المبادىء . وكانت آلتهم الأولى فى ذلك العقل الذى جمحوا به جموحا أوردهم موارد الشطط والتعسف مسخرين فى سبيل تلك الغاية ما وعوا من معارف .

ولئن كانت بدايتهم دفاعا عن الاسلام من طعنات أعدائه ، فلقد كانت نهايتهم تعصبا مذهبيا لغاية التعصب وردد صدى ذلك كله تأويلهم النص القرآنى .

الفصل الثاني

نظر الجاحظ فى فهم وذوق النص القرآنى والحديثى

تقويم دراسات الجاحظ وجديد هذا البحث :

حظى الجاحظ بجوانب من الدرس ذات قيمة ، واختلفت زوايا البحث فيه باختلاف اهتمامات كل دارس . فبحث (الجاحظ — حياته وآثاره) للدكتور طه الحاجرى عنى بربط حياة الجاحظ وإنتاجه ببيئته وعصره . و(منهج تفكير الجاحظ) لامين الخولى ركز على دستوره العقلى بما هو نظر وبما هو تطبيق . بينما عنى (أثر الوسط البصرى فى تكوين الجاحظ) لشارل يللات بالعناصر الثقافية التى أنمت عقلية الجاحظ . واتجه بحث (النزعة الكلامية فى أسلوب الجاحظ) للأب يوسف شلحت الى تبين السمات العقلية التى تطبع تفكير الجاحظ وتعبيره وتناولت دراسات أخرى تصوير الجاحظ لمجتمع عصره من مثل بحث الدكتورة بديعة النجم (الجاحظ والحاضرة العباسية) .. إلى بحوث أخرى (كأدب الجاحظ) للسندوبى و (الجاحظ معلم العقل والأدب) لشفيق جبرى . الخ . وتراوحت هذه البحوث بين العمق والأصالة ، وبين التناول القريب المقلد ، تبعاً لشخصية المتناول وثقافته وأعماقه العلمية مما مجاله غير هذا المكان ، من العرض المفصل الناقد لما ذكرنا وما لم نذكر من تآليف ودراسات عن الجاحظ .

وإذا قلنا أن الجاحظ قد استقطب ثقافة عصره ، فلسنا بمتسمحين ، ويكون من الطبيعى إذن ألا نفقد جوانب الدرس الخصب فيه ، وتكون الضرورة لجديد هذا البحث الذى يضاف . فإننا مع هذا التنوع المتناول للجاحظ ، نفتقد درساً

عن نظره العقلى والأدبى لنصوص القرآن والحديث مع خطورة هذا الجانب فى الدرس الجاحظى .

وتفرض هذا الجانب فى درس الجاحظ اعتبارات ، منها :

أن معظم الآثار التفسيرية للمعتزلة مفقود ، تتلمس الموجود منها فنكاد نحصره فى تفسير الكشاف للزمخشرى ، وفى بعض ما نشر من كتابات القاضى عبد الجبار فى (المغنى) وفى (تنزيه القرآن عن المطاعن) ، وفى تفسير جزء عم للرمانى ، وبعض المجالس فى (أمالى) المرتضى ، إلى نصوص اعتزالية متفرقة هنا أو هناك فى تفسير النص القرآنى ، تعثر ببعضها فى تفسير الفخر الرازى وغيره .. فدرسنا للجاحظ هو معرفة حلقة فى سلسلة هذه الجهود التفسيرية المبذولة لخدمة النص القرآنى ، وعند علم من كبار أعلام المعتزلة ، مدرسة الفكر الإسلامى الحر على الإطلاق ، تميز فيهم بنواحى الكلام والأدب والمعرفة بعامة . وإذا كان المعتزلة — بمنهج تفكيرهم وبثقافتهم — خير ممثل للاسلام يجلو قضاياه ويدفع عنه هجمات أصحاب الديانات الأخرى ، فدرسهم يصبح قضية حيوية فى تاريخ الفكر الاسلامى ، فرض علينا أن نستبين ما استطعنا جوانبها ، ونتعرف على المؤثرات فى عصورها . ومدى تكييفها النظر إلى النص القرآنى أو الحديثى عند المعتزلة وعند خصومهم ، مسلمين أو غير مسلمين .

هذا جانب له قدره الحيوى من غير شك ، ثم جانب آخر لا يقل عنه نبض حياة ، هو أن الجاحظ قد عنى بدرس هذا الوجود ، وما فيه من كائنات ، وجمع حول هذا الدرس نصوصاً قرآنية وحديثة ، ولونها بلون تفسيرى خاص قاصداً فى وضوح إلى تحديد موقف الانسان من هذا الكون . وأنه لمشكل يحاول فلاسفة وأدباء كل عصر أن يتلمسوا جواباً له . ولقد انتهى الجاحظ فيه إلى جواب حاسم

تعكسه حياته التى وعت من المعرفة ، ثم راحت تبذل لمعاصريها فيضاً من الحق والخير والجمال ، ومجال هذا وحده بحث له يفرد .

ثم إننا عند الجاحظ نلتقى بأول مصدر عربى — فيما نعلم — يتعرض لمتن الحديث ناقداً ، وقد كانت الجهود قبله ، وتكاد كلها تكون بعده ، منصرفة إلى نقد الرواة وسلسلة السند ، وفى هذا المجال يدور الجرح والتعديل .

وهذا الجانب النقدى لم يكن ليتاح إلا العقلية الاعتزالية — ممثلة فى الجاحظ — إذ تجمع إلى منهج التفكير العلمى ، الحس الأدبى المرهف الخبير بالنص .

وإلى هذا كله ، فالجاحظ صاحب نظرية فى النظم الأدبى ، ضاع من أسف تأليف له فيها ، يعالج النص القرآنى . ومن هنا نحاول أن نتعرف آراءه الجمالية المتناثرة حول النصوص ، قرآنية أو حديثية ، تصور بقدر ما أصول هذه النظرية .

وإذن فنحن وراء الجاحظ فى فهمه وذوقه للنص القرآنى والحديثى نحاول تصور خصائص وبناء طريقة بحسب ما تواتينا الأسباب .

وتبقى كلمة .. أن طبيعة كل بحث تفرض أموراً هى له . فبحث عن الجاحظ ، وهو ما هو سعة معرفة واستطراد متشعب وفى موضوع محدد الأطراف كبحثنا هذا — رحنا نتلقط مادته من بين دراسات بيانية وكلامية أو من ثنايا علم الحيوان ونصوص الأدب الحاشدة — ذلك كله يلزم أن نستشهد بالنص وأن نطيل الاستشهاد حيناً ، وإلا كان كلا منا بغير حجة أن اقتطعنا من النص شيئاً . وأن أحلنا إليه كانت إحالتنا إلى نصوص تائهة وسط الاستطراد الجاحظى .

والرأى بعد فى هذا كله أنى أقصد إلى الجاحظ أن يحدث عن فهمه وذوقه للنص بعقله هو .

وهذا أوان الحديث عن :

أولا - فى فهم النص القرآنى :

فى هذا المجال علينا بدياً أن نعرض لمفهوم التأويل عند الجاحظ ، لا لأننا نجد مصطلحى (التفسير والتأويل) فحسب كثيرى الدوران فى المؤلفات التفسيرية وللعلماء حولها نقاش ، بل لأن الجاحظ تدور طريقته فى إيضاح النص حول مفهوم هذا التأويل(١) . فيروى الجاحظ أن العرب كانوا يقولون فى موضوع الكفارة والأمنية كقول الرجل : إذا بلغت إبلى كذا وكذا وكذلك غنمى ذبحت عند الأوثان كذا وكذا عتيرة . والعتيرة من نسك الرجبية والجمع عتائر — والعتائر من الظباء ، فإذا بلغت إبل أحدهم أو غنمة ذلك العدد استعمل التأويل وقال : إنما قلت أنى أذبح كذا وكذا شاه ، والظباء شاء كما أن الغنم شاء ، فيجعل ذلك القربان شاء كله مما يصيد من الظباء(٢) فالتأويل هنا ، استغلال مرونة اللغة من ناحية عمومية اللفظ فى تطويع معنى النص للهوى المراد ، ذلك أن العتيرة من النسك ، وهى أيضا الظباء ، والظباء شاء والغنم شاء ، والعربى كان قصد بقربانه

---

(١) أدار سابا من هذا النقاش السيوطى فى فصل من إتقانه جـ٢ ص١٧٣/١٧٤ ، وسيناظر لك الفرقة الدقيقة بينهما الراغب الأصفهانى فى القرن الخامس الهجرى ، ويتلقف جوهر فكرته ابن تيمية فيؤلف حولها رسالته عن « الأكليل فى المتشابه والتأويل والجاحظ أسبق هؤلاء فى بيان معنى التأويل .

(٢) الحيوان جـ١ ص ١٨ نشر عبد السلام هارون .

إلى الغنم أولا ، لـكنه ضن بغنمه لما تـكامل عددها ، وجعل قربانه مما صاده من الظباء .

هذا استعمال ، وثان يعنى الترجمة أو المعنى المقابل ، وذلك حين يقول فى الزرافة أن اسمها بالفارسية (اشتركاوبلنك) وتأويل (اشتر) بعير ، وتأويل (كاو) بقرة ، وتأويل (بلنك) الضبع[1] وإذن فيبدو أن فهم الجاحظ ومعاصريه للتأويل كان يعنى هذا التفسير اللغوى القريب الذى يطابق مضمون النص كما يعنى هذا التوجيه المقصود لمعنى النص . وكان حتما إذ يستفيض التأويل على هذه الصورة من التوجيه حسب الهوى أن تحدث بلبلة فى النفوص لعلنا لا نجد خيراً من قصة هذا المرتد الخراسانى يصورها ، كان نصرانيا ثم أسلم ثم تنصر ، ويسأله المأمون عن علة ارتداده فيقول : أوحشنى كثرة ما رأيت من الاختلاف فيكم . فيجيبه المأمون — أو إن شئنا الدقة فالجاحظ ينطق المأمون —:(انما اختلافان : أحدهما كالاختلاف فى الأذان ، وتكبير الجنائز ، والاختلاف فى التشهد وصلاة الأعياد وتكبير التشريق ووجوه القراءات ، واختلاف وجوه الفتيا وما أشبه ذلك . وليس هذا باختلاف ، إنما هو تخيير وتوسعة وتخفيف من المحنة . فمن أذن مثنى وأقام مثنى لم يؤثم ، ومن أذن مثنى وأقام فرادى لم يحوب ، لا يتعايرون ولا يتعايبون ، أنت ترى ذلك عيانا وتشهد عليه بناتا .

والاختلاف الآخر كنحو اختلافنا فى تأويل الآية من كتابنا ، وتأويل الحديث عن نبينا ، مع إجماعنا على أصل التنزيل ، واتفاقنا على عين الخبر . فإن كان الذى أوحشك هذا حتى أنكرت من أجله هذا الكتاب ، فقد ينبغى أن يكون اللفظ بجميع التوراة والإنجيل متفقا على تأويله ، كما يكون متفقا على تنزيله ،

---

(١) الحيوان حـ١ ص ١٤٢ — ١٤٣ .

ولا يكون بين جميع النصارى واليهود اختلاف فى شىء من التأويلات . وينبغى لك أن لا ترجع إلا إلى لغة لا اختلاف فى تأويل ألفاظها . ولو شاء الله أن ينزل كتبه ويجعل كلام أنبيائه ورثة رسله لا يحتاج إلى تفسير لفعل ، ولكنا لم نرشينا من الدين والدنيا دفع إلينا على الكفاية ، ولو كان الأمر كذلك لسقطت البلوى والمحنة، وذهبت المسابقة والمنافسة،ولم يكن تفاضل ، وليس على هذا بنى الله الدنيا(١) ومعنى هنا أنه لا مفر من التأويل فى مجال النص ، ولا تخلو منه لغة . وكأن الجاحظ بهذا يشير إلى ما فى اللغة من طبيعة مرنة من ناحية تسمح بوجوه من المعنى ، ثم من ناحية أخرى إلى ملحظ إنسانى اجتماعى هو أن الله أراد لعباده فيه معان من الاختيار والاجتهاد والمنافسة وأعمال العقل والبحث عن أسباب العلم ... الخ ، ومع ذلك كله فإن الجاحظ يقر بأنه لم يهلك الناس كالتأويل(٢) ولعله لم يحمل التأويل الناس على الركوب مركبا صعبا إلا أنهم يتأولون فيه بالدلالة عن المدلول . ولسنا هنا على كل حال بسبيل هذا العرض التاريخى للتأويل وآثاره ، وإنما نريد تبينه عند الجاحظ وإذن سنلتقى بصور تفسير للنص عنده ، فنجد الجاحظ يستخدم النص القرآنى أو الحديثى استخداما أدبيا أو علميا يدعم فى كلامه ويوسطه أفكاره . ويستخدم الجاحظ القرآن والحديث استخداما جدليا يستعين به كل فريق يجادل لتأييد وجهة نظره . ثم استخدم الجاحظ نص القرآن والحديث استخداما موضوعيا قصد إليه مباشرة يؤول له ويفسر . ونحن بهذا نوسع مفهوم التفسير كما طبقه الجاحظ فلا نعنى بمجرد العرض الصريح المباشر بالشرح والإيضاح، ولكن بطرق أخرى غير مباشرة كما سنتبين لها دلالاتها فى إضفاء لون معين على

---

(١) البيان والتبيين جـ٣ ص ٣٧٥ — ٣٧٧ نشر عبد السلام هارون .

(٢) الحيوان جـ٦ ص ٢٠٠ .

المعنى أو تفسيره، خاصة ونحن نلتقط النصوص من ميادين الكلام والبيان والحيوان وهى مجالات تأويله.

ألوان التفسير عند الجاحظ :

وبهذا القصد إلى ألوان التفسير عند الجاحظ إنما نبتغى التجميع الكلى لأسلوب التفسير عنده . وما من شك فى أن تلك الألوان التفسيرية . ذات دلالة عميقة ، فهى من ناحية تشير الى الطرائق الجانبية التى سلكها ليصل الى المعنى ، وهى من ناحية ثانية معلم لثقافته التى وعى ، وهى الثالثة عناصر من كل متراكب هو منهجه فى فهم النص . ولذلك نعرض للون لون . وطبيعى أن يكون النص المتناول فى الأغلب ، القرآن ، لحجيته أولا وخطورة منزلته فوق نص الحديث ثانيا . . . والى التفصيل . .

اللون الأول :

(ا) لعل الخطوة الأولى التى نلقاها هنا هى دعوة الجاحظ الى النظر الى الأشياء بقلب مفتوح ، وعقل واع ، أى يكون الإنسان ذا شفافية فى الحس وحيوية فى التفكير ليقرأ فى صفحة هذا الوجود (فينبغى أن تكون إذا مررت بذكر الآية والأعجوبة فى الفراشة والجرجسة ، ألا تحقر تلك الآية ، وتصغر تلك الأعجوبة ، لصغر قدرها عندك ، ولقلة معرفتها عند معرفتك ، ولصغر أجسامها عند جسمك . ولكن كن عند الذى يظهر لك من تلك الحكم ، ومن ذلك التدبير كما قال الله عز وجل « وكتبنا له فى الألواح من كل شىء وموعظة وتفصيلا لكل شىء » ثم قال : « فخذها بقوة وأمر قومك يأخذوا بأحسنها » ، ثم قال الله تعالى : « وإذ نتقنا الجبل فوقهم كأنه ظلة وظنوا أنه واقع بهم خذوا ما آتيناكم بقوة واذكروا ما فيه » . . .) . ويستمر الجاحظ فى دعوته مشهداً

على نفسه ألا يقول غير الحكمة : (وأنا أعيذ نفسى بالله أن أقول إلا له ، وأعيذك بالله أن تسمع إلا له ، وقد قال الله عز وجل : « وإن تدعهم إلى الهدى لا يهتدوا وتراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون » فاحذر أن تكون منهم ، ومن ينظر إلى حكمة الله وهو لا يبصرها ومعنى يبصرها بفتح العين واستماع الآذان ، ولكن بالتوقف من القلب والتثبيت من العقل وبتحفيظه وتمكينه من اليقين والحجة الظاهرة ولا يراها من يعرض عنها وقد قال الله عز وجل : « ولا تكونوا كالذين قالوا سمعنا وهم لا يسمعون » وقال : « إن شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون » ولو كانوا صماً بكماً ، وكانوا هم لا يعقلون ، لما عيرهم بذلك كما لو يعير من خلقه معتوهاً كيف لم يعقل ، ومن خلقه أعمى كيف لم يبصر ، وكما لم يلم الدواب ولم يعاقب السباع ، ولكنه سمى البصير المتعامى أعمى ، والسميع المتصام أصم ، والعاقل المتجاهل جاهلا ، وقد قال الله عز وجل : « فانظروا إلى آثار رحمه الله كيف يحي الأرض بعد موتها إن ذلك لمحي الموتى وهو على كل شيء قدير » فانظر كما أمرك الله ، وانظر من الجهة التى دلك منها ، وخذ ذلك بقوة . قال تعالى : « خذوا ما آتيناكم بقوة واذكروا ما فيه »)[1] .

ويدعو فى موطن آخر إلى أن تتأمل مستلهماً دون أن تخدع بمظاهر الأشياء من صغر أوضآلة ، ولكن بالنفوذ إلى حقائق الأمور واستبطانها (للتزود من الطبيعة بزاد عقلى وروحى ، فهى منبع معارفنا وهى من بعد من مجالى عجبنا وإعجابنا حين نجيل فيها الفكر ونوقظ الحس .)

(.. هل فكرت فى النحلة والعنكبوت والنملة ، وأنت ترى الله تقدس وعز كيف نوه بذكرها ، ورفع من قدرها ، وأضاف إليها السور العظام والآيات

(١) الحيوان ج٤ ص ٢١٠ - ٢١٢

الجسام وكيف جعل الأخبار عنها قرآناً وفرقاناً حيث يقول : « وأوحى ربك إلى النحل » فقف على صغر النحلة وضعف أيدها ، ثم ارم بمقلك إلى قول الله : « ثم كلى من الثمرات فاسلكى سبل ربك ذللا » فإنك تجدها أكبر من الطود وأوسع من الفضاء . ثم انظر إلى قوله : « حتى إذا أتوا على واد النمل » فما ترى فى مقدار النملة فى عقل الغبى ، وغير الذكى ؟ فانظر كيف أضاف الوادى إليها ، وخبر عن حذرها ونصحها لأصحابها وخوفها من قد مكن ، فإنك تجدها عظيمة القدر رفيعة الذكر ، قد عظمها فى عقلك بعد أن صغرها فى عينيك[1]) وينوه الجاحظ بذكر القرآن أمثال هذه الكائنات من بهيمة وهمج وحشرات ، وجعلها واحدة من موضوعاته مثيراً بذلك قوى الفكر والوجدان فى الإنسان أن يعملا متناغمين فى هذا الكون : (اعلم رحمك الله تعالى أن الله جل وعز قد أضاف ست صور من كتابه إلى أشكال من أجناس الحيوان الثلاثة ، منها مما يسمونه باسم البهيمة ، وهى سورة البقرة ، وسورة الأنعام ، وسورة الفيل . وثلاثة منها مما يعدون اثنتين منها من الهمج ، وواحدة من الحشرات[2] فلو كان موقع ذكر هذه البهائم ، وهذه الحشرات والهمج من الحكمة والتدبير ، موقعها من قلوب الذين لا يعتبرون ولا يفكرون ، ولا يميزون ، ولا يحصلون الأمور ولا يفهمون الأقدار — لما أضاف هذه السور العظام الخطيرة والشريفة الجليلة ، إلى هذه الأمور المحقرة المستخفة ، والمغمورة المقهورة . ولأمر ما وضعها فى هذا المكان ونوه بأسمائها هذا التنويه . فافهم فإن الأديب الفهم ، لا يعود قلبه الاسترسال ، وخذ نفسك بالفكرة ، وقلبك بالعبرة[3]) .

---

(١) الحيوان حـ ٥ ص ٥٤٤/٥٤٥ .

(٢) يشير بالهمج إلى سورتى النحل والعنكبوت وبالحشرات إلى سورة النمل

(٣) الحيوان حـ ٥ ص ٥٢٤/٥٢٥ — فى مجال هذا التأمل المستوحى فى دلالة الخلق

هذا الجوء إلى تحسس الكون ليس من سبيل الرومانتيكية حين يستسلم ذووها إلى الطبيعة سارحين بوجدانهم غائبين بعقولهم . ولكنه انفتاح نوافذ العقل والوجدان جميعاً فى تكامل على هذا الوجود ، يطلان عليه ، يرقبان مظاهره ويعيان مشاهده ، وفى متعة تلذ العقل وتشبع الوجدان وتحرك البيان . إن كل قارىء فى صفحة الوجود يترجم عن فهمه ، ويرجع إلينا بما واتاه فكره وهداه حسه من هذا الكون . ويصيب من يصيب ، ويخطىء من يخطىء ، وتختلف التفسيرات ، وتتباين التراجم ، وحقائق الوجود هى هى لا تناقض فى جوهرها ، وانما تخالف المفسرون وتغاير المترجمون بمقدار طاقات فكرهم وحسهم ومسارب عملها (ثم اعلم أن الجبل ليس بأدل على الله من الحصاة . ولا الفلك المشتمل على عالمنا هذا بأدل على الله من بدن الإنسان . وأن صغير ذلك ودقيقه كعظيمه وجليله . ولم تفترق الأمور فى حقائقها ، وانما افترق المفكرون فيها ، ومن أهمل النظر ، وأغفل مواضع الفرق وفصول الحدود ، فمن قبل ترك النظر ، ومن قبل قطع النظر ، ومن قبل النظر من غير وجه النظر ، ومن قبل الإخلال ببعض

= بجد أمثلة شتى من خلق تظنه حقيراً وهو عظيم جليل لو تفكرنا فى دلالته على الخالق ففى الحيوان ح٢ يتحدث : ص ١٠٩ عن الكلب والديك ، ص ١١١ عن ديدان الخل والملح وفأرة البيش والسمندل ، ص ١١٢ عن الجعل والورد وحصول الجلد على رزقه ، ص ١١٣ عن (الطائران العجيبان) ، ص ١١٤ عن التخالف بين الحيوان فى الطباع .

ويخصص فى الحيوان ح٣ ص ٥ (باب ذكر الحمام وما أودعها الله عز وجل من ضروب المعرفة ومن الخصال المحمودة لتعرف بذلك حكمة الصانع وإتقان صنع المدبر) .
ويشير فى الحيوان ج٦ ص٩ ، ١٠ إلى الحيوان الصغير ودلالته على قدرة وكمال صنع الخالق فمن قوله : (وليس الذى يعتمد عليه من شأن الحيوان عظم الجثة ، ولا كثرة العدد ولا ثقل الوزن ... وكل شىء وإن كان فيه من العجب العجاب ، ومن البرهان الناصع ، ما يوسع فكر العاقل ويملأ صدر المفكر ؛ فإن بعض الأمور أكثر أعجوبة وأظهر علامة .. الخ) .

المقدمات ، ومن قبل ابتداء النظر من جهة النظر ، واستتمام النظر مع انتظام المقدمات — اختلفوا)(١) .

(ب) ومع هذا تجد عنصراً ثانياً ، هو الاستخدام الأدبي لما يدور حوله النص من معنى أو مغزى ، فتراه يطلق فكره ، ومعه بيانه المسترسل مستعيناً بنص قرآني أو رواية حديثية ، ينضويان تحت موضوعه ، ويكونان ركناً هاماً في بنيان فكرته يحدث مثلا عن منافع الخط والحساب فيكون من حديثه عن أولاها : (فأما الخط فما ذكر الله عز وجل في كتابه من فضيلة الخط والأنعام بمنافع الكتاب. قوله لنبيه عليه السلام : « اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم . علم الإنسان ما لم يعلم » ، وأقسم به في كتابه المنزل على نبيه المرسل حيث قال : « ن والقلم وما يسطرون » ، ولذلك قالوا : القلم أحد اللسانين ، كما قالوا : قلة العيال أحد اليسارين . وقالوا : القلم أبقى أثراً ، واللسان أكثر هذراً وقال عبد الرحمن بن كيسان : استعمال القلم أجدر أن يحض الذهن على تصحيح الكتاب ، من استعمال اللسان على تصحيح الكلام . وقالوا : اللسان مقصور على القريب الحاضر ، والقلم مطلق في الشاهد والغائب ، وهو للغابر الحائن ، مثله للقائم الراهن . والكتاب يقرأ بكل مكان ويدرس في كل زمان واللسان لا يعدو سامعه ، ولا يتجاوزه إلى غيره) ، ومن هذا الحديث عن فضل القلم ، إلى الموازنة بينه وبين اللسان وتفضيله عليه ، ينتقل الجاحظ إلى الحديث عن فضل الحساب : (وما القول في العقد وهو للحساب دون اللفظ والخط ، والدليل على فضيلته وعظم قدر الانتفاع به قول الله عز وجل : « فالق الإصباح وجاعل الليل سكناً والشمس والقمر حسبانا ذلك تقدير العزيز العليم » وقال جل وتقدس : « الرحمن علم القرآن .

---

(١) الحيوان جـ ٣ ص ٢٩٩ .

خلق الإنسان علمه البيان . الشمس والقمر بحسبان » وقال جل وعز : « هو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نوراً وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ما خلق الله ذلك إلا بالحق » وقال : « وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة لتبتغوا فضلا من ربكم ولتعلموا عدد السنين والحساب » .

والحساب يشتمل على معان كثيرة ومنافع جليلة ، ولولا معرفة العباد بمعنى الحساب فى الدنيا لما فهموا عن الله عز وجل معنى الحساب فى الآخرة . وفى عدم اللفظ وفساد الخط والجهل بالعقد ، فساد جل النعم وفقدان جمهور المنافع ، واختلال كل ما جعله الله عز وجل لنا قواماً ومصلحة ونظاماً)[1] .

وعلى هذا النمط من التفصيل الأدبى يحدث الجاحظ عن قيمة البيان ونعماء الله فى تقويم اللسان (. . . وسأل الله عز وجل موسى بن عمران عليه السلام حين بعثه إلى فرعون بإبلاغ رسالته والإبانة عن حجته ، والإفصاح عن أدلته ، فقال حين ذكر العقدة التى كانت فى لسانه ، والحبسة التى كانت فى بيانه « واحلل عقدة من لسانى يفقهوا قولى » وأنبأنا الله تبارك وتعالى عن تعلق فرعون بكل سبب ، واستراحته إلى كل شغب وينبهنا بذلك على مذهب كل جاحد معاند ، وكل محتال مكايد ، حين خبرنا بقوله : « أم أنا خير من هذا الذى هو مهين ولا يكاد يبين » وقال موسى عليه السلام . « وأخى هارون هو أفصح منى لساناً فأرسله معى رداً يصدقنى » وقال : « ويضيق صدرى ولا ينطلق لسانى » رغبة منه فى غاية الإفصاح بالحجة ، والمبالغة فى وضوح الدلالة ، لتكون الأعناق إليه أميل ، والعقول عنه أفهم ، والنفوس إليه أسرع ، وإن كان قد يأتى من وراء الحاجة ، ويبلغ أفهامهم

(١) البيان والتبيين جـ ١ ص ٧٩/٨٠

على بعض المشقة . . . الخ(١) .

فى مثل تلك المواطن ، سنجد حشداً من نصوص القرآن والحديث والشعر ، وأقاويل السلف من الصحابة والتابعين ، وقطب رحاها الموضوع الذى يدير حوله الجاحظ حديثه ، والذى ينتظم فى الوقت عينه معانى تلك النصوص مجتمعة ، مع البسط الأدبى لما فى تلك المعانى من نكت . ولم نسم هذا الاستخدام الأدبى لنص القرآن اقتباساً ، لأن الاقتباس مرتبط بفكرة جزئية تعرض فى فقرة أو عبارة ، أما هنا فهى أساس فى الحديث المثار .

(ج) ثم من وادى هذا التلوين الأدبى للتفسير ، العرض لمعان تداولها القرآن والحديث والشعر ففى المراءاة يورد الجاحظ بيت الشاعر :

ومولى كعبد العين أما لقاؤه فيرضى وأما غيبه فظنون

ثم يعقبه بالتفسير اللغوى والشاهد القرآنى (ويقال للمرائى ، ولمن إذا رأى صاحبه تحرك له وأراه الخدمة والسرعة فى طاعته فإذا غاب عنه وعن عينه خالف ذلك : إنما هو عبد عين . وقال الله عز وجل : « ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك ، ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤده إليك إلا ما دمت عليه قائما)(٢) أى أنه ثمت فريق من الكتابيين لا يؤدى حق الأمانة إلا فى مواجهة

(١) البيان والتبيين جـ١ ص ٧ — ٩ . ونحن واجدون أمثلة شتى لهذا الاستخدام الأدبى من مثل حديثه فى البيان والتبيين جـ٣ ص ٩٠ — ٩٢ عن أن لكل جنس سماوف البيان والتبيين جـ١ ص ٨٤ ـ ٨٦ وكذلك ص ٢٣٥ ـ ٢٣٨ تصوير لتقويم الأقدمين للبيان وفى البيان والتبيين جـ١ ص ٢٥٤ ـ ٢٦٠ حديثه عن الأدب بمعناه اللغوى الواسع المتضمن بلاغة التعبير وحسن السلوك .

(٢) الحيوان جـ٣ ص ٨٠/٨٦

صاحب الحق له وحضوره وإياه . ويورد الجاحظ فى معنى الجبن ووهل الجبان آية « يحسبون كل صيحة عليهم هم العدو فاحذرهم قاتلهم الله أنى يؤفكون »، راوياً ما يقال من أن جريراً من هذا أخذ قوله :

ما زلت تحسب كل شىء بعدهم   خيلا تكر عليهم ورجالا(١)

ولقد يورد من المعنى القرآنى ما يتخالف مع المعنى الشعرى ويضاده ، وهذا اللون من التقابل مما أولع به الجاحظ فى تفكيره وفى تعبيره جميعاً يسوق بيت جرير فى مديح عمر بن عبد العزيز :

إنى لآمل منك خيراً عاجلا   والنفس مولعة بحب العاجل

ثم يردفه بالنص القرآنى دون ما حديث ، وكأن فى الاستشهاد وحده دلالة ما يريد : (وقال الله تبارك وتعالى : « قل ما أسألكم عليه من أجر وما أنا من المتكلفين »)(٢) . فالشاعر متعلق بالأرض طامع فى الأجر ، والرسول ناظر إلى السماء لا يبغى إلا وجه الله .

وسنجد من بعد بلاغياً كأبى هلال العسكرى يشير فى سرعة إلى أن مثل هذا الصنيع فى توارد الشعر على معانى القرآن إنما هو بسبيل الأخذ الأدبى ، ومن ثم يضمنه مبحثه فى السرقات.

---

(١) الحيوان حـ٦ ص ٤٢٩ وكذلك حـ٥ ص ٢٤٠ ، وأمثلة أخرى فى البيان والتبيين حـ٢ ص ٣١٥ـ٣١٦ فى معنى « فى القصاص حياة » ، والبيان والتبيين حـ٤ ص٦٣ـ٦٤ فى معنى الحمد والمجد ، والبيان والتبيين حـ٣ ص ٢٦ـ٢٦١ فى معنى كراهية المرء لشىء يكون فيه الخير ، والبيان والتبيين حـ٢ ص ٣٣١ـ٣٣٢ عن سوء الملوك ، والبيان والتبيين حـ٣ ص ٢٠٤ عن فضل التراب ، والبيان والتبيين حـ ٣ ص ٢٢٥ عن التوسط فى الأمور .

(٢) البيان والتبيين حـ٣ ص ٢٦١ .

(د) ولقد يذكر الجاحظ القصة تحتوى على رمز فيستدعى ذلك ذكر آية ، كقصة هذا الأسير الذى رمز لما عليه حال العدو من قوة العتاد بالشوك ، وأنه لرمز يستخدمه التعبير القرآنى . . وكأن القصة بعض التفسير الأدبى للآية . يقول الجاحظ : (. . وكذلك صنع العطاردى فى شأن شعب جبله ، وهو كرب ابن صفوان ، وذلك أنه حين لم يرجع لهم قولا حين سألوه أن يقول ، ورمى بصرتين فى إحداهما شوك ، والأخرى تراب ، فقال قيس بن زهير : هذا رجل مأخوذ عليه ألا يتكلم وهو ينذركم عدداً وشوكة . قال الله عز وجل : « وتودون أن غير ذات الشوكة تكون لكم »)(١) .

(هـ) ومن هذا اللون الأدبى ما يعمد إليه الجاحظ من درس عمق يستعين فيه التاريخ الأدبى حين يحلل مثلا أشعار قيلت فى الرجم استغلها طاعنون فى الآية : « وأنا كنا نقعد منها مقاعد للسمع فمن يستمع الآن يجد له شهاباً رصداً » قالوا : زعمتم أن الله تعالى جعل هذه الرجوم للخوافى حجة للنبى ﷺ . فكيف يكون ذلك رجماً ، وقد كان قبل الإسلام ظاهراً مرئياً . وذلك موجود فى الأشعـــار وهم يوردون فى هذا السبيل أشعاراً لبشر بن أبى خازم وللضبى ولأوس بن حجر ولعوف بن الخرع وللأفوه الأودى ولأميه بن أبى الصلت . . . يذكرها كلها الجاحظ ثم يكر عليها بدرسه الأدبى التحليلى ، مايزاً أولا بين عصور القائلين الأدبية : (أن قدرتم على شعر جاهلى لم يدرك مبعث النبى ﷺ ولا مولده فهو بعض ما يتعلق به مثلكم . وإن كان الجواب فى ذلك سيأتيكم إن شاء الله تعالى . فأما أشعار المخضرمين والإسلاميين فليس لكم فى ذلك حجة . والجاهلى ما لم يكن أدرك المولد ، فإن ذلك عما ليس ينبغى لكم أن تتعلقوا به . وبشر بن أبى خازم

---

(١) الحيوان للجاحظ حـ٣ ص ١٢٥ .

فقد أدرك الفجار والنبي ﷺ شهد الفجار ، وقال « شهدت الفجار ، فكنت أنبل على عمومتي وأنا غلام ») .

ومن هذه الوقفة عند بشر بن أبي خازم ينتقل إلى ضروب الأعلام والبشارات المهلة لحدوث أمر عظيم : (والأعلام ضروب ، فمنها ما يكون كالشارات في الكتب ، لكون الصفة إذا وافقت الصفة التي لا يقع مثلها اتفاقاً وعرضاً لزمت فيه الحجة . وضروب آخر كالإرهاص للأمر ، والتأسيس له ، وكالتمهيد والترشيح ، فإنه قل نبي إلا وقد حدثت عند مولده ، أو قبيل مولده ، أو بعد مولده أشياء لم يكن يحدث مثلها . وعند ذلك يقول الناس : إن هذا لأمر ، وإن هذا ليراد به أمر واقع ، أو سيكون لهذا نبأ كما تراهم يقولون عند الذوائب التي تحدث لبعض الكواكب في بعض الزمان . فمن الترشيح والتأسيس والتفخيم شأن عبد المطلب عند القرعة ، وحين خروج الماء من تحت ركبة جمله . وما كان من شأن الفيل والطير الأبابيل وغير ذلك ، مما إذا تقدم للرجل زاد في نبله وفي فخامة أمره ، والمتوقع أبداً معظم) ويفرق الجاحظ بين فريقين من الشعراء أما أحدهما فهو من أدركوا الجاهلية ولم يدركوا مولد الرسول ولا بعد ذلك ، وفريق أدرك مولد الرسول أو كان بعده . ويحلل موضوعات الفريق الأول مما قالوا فيه شعراً — على كثرته — ليرى قدر ما قالوا في الرجم : (فإن كانت هذه الشهب في هذه الأيام أبداً مرئية فإنما كانت من التأسيس والارهاص ، إلا أن ينشدونا مثل شعر الشعراء الذين لم يدركوا المولد ولا بعد ذلك ، فإن عددهم كثير وشعرهم معروف . وقد قيل الشعر قبل الاسلام في مقدار من الدهر أطول مما بيننا اليوم وبين أول الاسلام ، وأولئك عندكم أشعر ممن كان بعدهم . وكان أحدهم لا يدع عظماً منبوذاً بالياً ، ولا حجراً مطروحاً ، ولا خنفساء ولا جعلا ولا دودة ولا حية إلا قال فيها ، فكيف لم يتهيأ من واحد منهم أن يذكر الكواكب المنقضة

مع حسنها وسرعتها والأعجوبة فيها . وكيف أمسكوا بأجمعهم عن ذكرها إلى الزمان الذى يحتج فيه خصومكم وقد علمنا أن النبى ﷺ حين ذكر له يوم ذى قار قال : « هذا أول يوم انتصفت فيه العرب من العجم وبى نصروا » ، ولم يكن قال لهم قبل ذلك أن وقعة ستكون ، من صفتها كذا ، ومن شأنها كذا ، وتنصرون على العجم وبى تنصرون . فإن كان بشر بن أبى خازم وهؤلاء الذين ذكرتم قد عاينوا إنقضاض الكواكب فليس بمستنكر أن تكون أرهاصا لمن لم ير خبر عنها ، ويحتج بها لنفسه . فكيف وبشر بن أبى خازم حى فى أيام الفجار التى شهدها النبى ﷺ بنفسه وإن كنانة وقريشا به نصروا) .

وإذن فمن هذا النقاش التحليلى التأريخى للحوادث أو للأدب ينتقل الجاحظ إلى الأشعار ناقداً صحيحها من مصنوعها تسعفه ثقافة أدبية محيطة : (وسنقول فى هذه الأشعار التى أنشدتموها ، ونخبر عن مقاديرها وطبقاتها . فأما قوله :

فانقض كالدرى من متحدر لمع العقيقة جنح ليل مظلم

فخبرنى أبو إسحق أن هذا البيت فى أبيات أخر كان أسامه روح بن أبى همام هو الذى كان ولّدها . فإن اتهمت خبر أبى إسحاق فسَمِّ الشاعر وهات القصيدة فإنه لا يقبل فى مثل هذا إلا بيت صحيح ، صحيح الجوهر ، من قصيدة صحيحة لشاعر معروف . وإلا فإن كل من يقول الشعر يستطيع أن يقول خمسين بيتا كل بيت منها أجود من هذا البيت . . . وأما ما أنشدتم من قول أوس بن حجر :

فانقض كالدرى يتبعه نقع يثور تخاله طنبا

وهذا الشعر ليس يرويه لأوس إلا من لا يفصل بين شعر أوس بن حجر وشريح بن أوس[1] وقد طعنت الرواة فى هذا الشعر الذى أضفتموه إلى بشر بن أبى خازم ، من قوله :

---

(١) لأن شريحاً شاعر مخضرم أورد له الجاحظ شعراً فى الحيوان ج١ ص ٣٦٨ ، ٣٩٥ .

والعير يرهقهـا الحمار وجحشها   ينقض خلفها انقضاض الكواكب

فزعموا أنه ليس من عادتهم أن يصفوا عدوّ الحمار بانقضاض الكوكب ، ولا بدن الحمار ببدن الكوكب وقالوا : فى شعر بشر مصنوع كثير . مما قد احتمله كثير من الرواة على أنه من صحيح شعره . فمن ذلك قصيدته التى يقول فيها :

فرجى الخير وانتظرى إيابى   إذا ما القــارظ العنزى آبا

وأما ما ذكرتم من شعر هذا الضبى ، فإن الضبى مخضرم . . . وأما ما رويتم من شعر الأفوه الأودى فلعمرى أنه لجاهلى وما وجدنا أحداً من الرواة يشك فى أن القصيدة مصنوعة . وبعد فمن أين علم الأفوه الأودى أن الشهب التى يراها إنما هى قذف ورجم ، وهو جاهلى ، ولم يدّع هذا أحد قط إلا المسلمون . فهذا دليل آخر على أن القصيدة مصنوعة(١) . ويبدو أن الملحظ الدينى كان فى اعتبار أولئك الوضاع على الشعر الجاهلى آية استدلال الطاعنين بهذا الشعر نفسه فى التهجم على ما ورد من رجم الشياطين فى القرآن .

وإذا كان الجاحظ هنا بهذا الدرس الأدبى ينفى نصوصاً أدبية مزورة يراد بها التلبيس والطعن على آية قرآنية ، فإنه بالتحقيق الأدبى يدفع طعناً آخر فى قصة الفيل وواقعيتها . فيثبت ما أورده شعراء جاهليون من أشعار موثقة غير منحولة فى شأن حادث الفيل : (وقد ذكر ذلك أبو قيس بن الأسلت فى الجاهليـــة . . وهذا الشعر حجة فى صرف الله الفيل والطير الأبابيل ، وصد أبى يكسوم عن البيت . وسنذكر من ذلك طرفاً إن شاء الله تعالى . قال أبو قيس :

ومن صنعه يوم فيـل الحبو   ش إذ كلمـا بعثـوه رزم

---

(١) الحيوان للجاحظ حـ٦ ص٢٧٢ـ٢٨١ .

محــاجنهم تحت أقرابه　　وقد كلموا أنفــه فانخرم
وقد جعلوا سوطه معولا　　إذا يمموه فقـــاه كلم
فأرســـل من فوقهم حاصباً　　يلفهم مثـــل لف القزم

وقال أيضاً صيفى بن عامر ، وهو أبو قيس بن الأسلت ، وهو رجل يمانٍ من أهل يثرب ، وليس بمكى ولا تهام ولا قرشى ولا حليف قرشى ، وهو جاهلى :

قوموا فصلوا ربكم وتعوذوا　　بأركان هذا البيت بين الأخاشب
فعنـــدكم منـــه بلاء مصـــدق　　غداة أبى يكسوم هادى الكتائب
فلما أجازوا بطن نعمان ردهم　　جنود الإله بين ساف وحاصب
فولوا سراعاً نادمين ولم يؤب　　إلى أهله ملحبش غير عصـــائب

ويدل على صحة هذا الخبر قول طفيل الغنوى ، وهو جاهلى ، وهذه الأشعار صحيحة معروفة لا يرتاب بها أحد من الرواة ، وإنما قال ذلك طفيل لأن غنيـاً كانت تنزل تهامة ، فأخرجتها كنانة فيمن أخرجت ، فهو قوله :

ترعى مذانب وسمىّ أطاع له　　بالجزع حيث عصى أصحابه الفيل

قال أبو الصلت ، واسمه ربيعة ، وهو أبو أمية بن أبى الصلت ، وهو ثقفى طائفى ، وهو جاهلى ، وثقيف يومئذ أضداد بالبلدة وبالمال والحدائق والجنان ، ولهم اللات والغبغب ، وبيت له سدنة يضاهئون بذلك قريشاً . فقال مع اجتماع هذه الأسباب التى توجب الحسد والمنافسة :

إن آيات ربنـــا بينـات　　ما يمـــارى فيهن إلا الكفور
حبس الفيـــل بالمغمس حتى　　ظل يحبو كأنه معقور
واضعاً حلقة الجران كما قطـ　　ـر صخر من كبكب محدور

وقال بعضهم(١) لأبرهة الأشرم :

أين المفر والإله الطـــالب والأشرم المغلوب غير الغالب

وقال عبد المطلب يوم الفيل وهو على حراء :

لا هم أن المـــرء يمـ ـنع رحله فامنع حلالك
لايغلبن صليبهم وعـ ـالهم أبـــدا محـــالك
إن كنت تاركهم وقبلتنـــا فأمرٌ ما بدا لك

وقال نفيل بن حبيب الخثعمى ، وهو جاهلى شهد الفيـــل ، وصنع الله فى تلك اليوم :

ألا ردى جمـــالك يا ردينا نعمناكم مع الاصباح عينا
فإنك لو رأيت ولن تريه لدى جنب المحصب ما رأينا
أكل الناس يسأل عن نفيل كأن على للحبشان دينا
حمدت الله أن عاينت طيراً وحصب حجارة تلقى علينا

وقال المغيرة بن عبد الله المخزومى :

أنت حبست الفيل بالمغمس حبسته كأنه مكردس
محتبس تزهق فيه الانفس

قال الله تبارك وتعالى : « ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل . ألم يجعل كيدهم فى تضليل . وأرسل عليهم طيراً أبابيل . ترميهم بحجارة من سجيل . فجعلهم كعصف مأكول . » وأنزل هذه السورة وقريش يومئذ يجلبون فى الرد على النبى ﷺ ، وما شىء أحب إليهم من أن يروا سقطة أو عثرة أو كذبة ، أو

---

(١) هو نفيل بن حبيب كما ورد فى سيرة ابن هشام .

بعض ما يتعلق به مثلهم ، فلولا أنه كان أذكرهم أمراً لا يتدافعونه ولا يستطيع العدو إنكاره ، للذى يرى من إطباق الجميع عليه ، لوجدوا أكبر المقال ..)[١] .

والجاحظ بهذا يحاول تحقيق النص القرآنى ، فيدفع عنه بالدرس الأدبى من طعون يراد منها التشكيك فى نص القرآن وإيهام التحريف به . ولعلنا مذبهون إلى وقفاته عند كل شاعر يثبت نسبه وموطنه ويذكر عوامل تنأى بالشعراء عن اتفاقهم على الوضع إذ بينهم عداوات قائمة ومصالح متضاربة ، ومع ذلك فقد سجلوا بأشعارهم واقعية حدث الفيل وليس فى مجال دحض الشك ما هو أثبت من نصوص أدبية صحيحة تعاصر الحدث فتؤكد بالتالى النص القرآنى الحاكى له، أى أن الجاحظ بالدرس الأدبى يوثق النص القرآنى .

اللون الكلامى :

وهذه الناحية الكلامية أصيلة عند الجاحظ فهو رأس فرقة اعتزالية ، وهو إمام من أئمة المعتزلة تلمذ على أبرز أعلامها النظام وتأثر به تأثيراً يبدو واضحاً فى كتبه وبخاصة « الحيوان » . ولن نتحدث هنا عما انفرد به الجاحظ من فرعيات فى مسائل الاعتزال فمجالها المبحث الكلامى البحت ، ولكن يكفى أن نعطى المثل من عرضه للنص — قرآناً وحديثاً — بالتفسير والتأويل فى إطار المبادىء الاعتزالية العامة . إن الآى التى هى مجال الفكر الاعتزالى أولى أدوات فهمها العقل لأنها ليست من معطيات الحواس (وللأمور حكمان : حكم ظاهر للحواس ، وحكم باطن للعقول ، والعقل هو الحجة وقد علمنا أن خزنة النار من الملائكة ، ليسوا بدون خزنة الجنة ، وأن ملك الموت ليس بدون ملك السحاب وأن أتانا بالغيث وجلب الحياء . وجبريل الذى ينزل بالعـــذاب ليس بدون

(١) الحيوان جـ٧ ص ١٩٦ — ٢٠٠ .

ميكائيل الذى ينزل بالرحمة ..)[١] . على كل حال فما نعرض له هنا من لون كلامى إنما هو ذو الصبغة الاعتزالية الصرفة بما فيه تقرير لمبادئهم أو خلافهم مع بعضهم وهذه كلها أول ميادين هذا اللون الكلامى . والحق أن ميادين هذا اللون الكلامى متمازجة ، ولكننا نفصلها لغرض التحليل وبسط الفكرة .

(١) الميدان الاعتزالى :

فما هو أولا من وادى تقرير مبادئهم ، حديث الجاحظ عن مسائل ترتبط بحرية الإرادة الإنسانية ، وهى أسس مبادئهم التابعة عن العقل والمعرفة . يثير حول فضل سائر الإنسان على الحيوان حديثاً يؤثر به الإنسان ما خص من استطاعته تلزمه الحجة : (فأقول أن الفرق الذى بين الانسان والبهيمة والانسان والسبع والحشرة والذى صير الانسان إلى استحقاق قول الله عز وجل « وسخر لكم ما فى السماوات وما فى الأرض جميعا منه » ليس هو الصورة وأنه من خلق من نطفة وأن أباه خلق من تراب ، ولا أنه يمشى على رجليه ويتناول حوائجه بيديه لأن هذة الخصال كلها مجموعة فى البله والمجانين ، والأطفال ، والمنقوصين .

والفرق الذى هو الفرق إنما هو الاستطاعة والتمكين وفى وجود الاستطاعة وجود العقل والمعرفة . وليس يوجب وجودهما وجود الاستطاعة . وقد شرف الله تعالى الجان وفضله على السبع والبهيمة بالذى أعطاه من الاستطاعة الدالة على وجود العقل والمعرفة . وقد شرف الله الملائكة وفضلهم على الجان ، وقدمهم على الانسان ، وألزمهم من التكليف على حسب ما خولهم من النعمة . وليست لهم صورة الانسان ولم يخلقوا من النطف ، ولا خلق أبوهم من التراب وإنما الشأن فى العقل والمعرفة والاستطاعة . أفتظن أن الله عز وجل يخص بهذه الخصال بعض

(١) الحيوان حـ١ ص٢٠٧ .

خلقه دون بعض ثم لا يطالبهم إلا كما يطالب بعض من أعدمه ذلك وأعراه منه؟ فلم أعطاه العقل إلا للاعتبار والتفكير ؟ ولم أعطاه المعرفة إلا ليؤثر الحق على هواه ؟ ولم أعطاه الاستطاعة إلا لإلزام الحجة . .الخ)[1] .

إن قول المعتزلة بالاستطاعة قبل الفعل هي آية التكليف الحر المختار ، ولذلك يلتمس القول إليها دليلا من النص القرآني :(ومثل ذلك مثل بعض المخالفين في القدر فإنه سأل بعض أصحابنا فقال : هل تعرف في كتاب الله تعـــالى أنه يخبر عن الاستطاعة أنها قبل الفعل ؟ قال : نعم ، أي كثير ، من ذلك قوله تعالى : « قال عفريت من الجن أنا آتيك به قبل أن تقوم من مقامك وإني عليه لقوى أمين » قال المخالف : سألتك أن تخبرني عن الله ، فأخبرتني عن عفريت لو كان بين يدى لبرقت في وجهه . قال صاحبنا : أما سليمان النبي عليه السلام ، فقد ترك النكير عليه ، ولو كان مثل هذا القول كفراً وافتراء على الله ومغالبة وتفويضاً للمشيئة إلى نفسه لكان سليمان ومن حضره من المسلمين من الجن والإنس أحق بالإنكار بل لم يكن العفريت في هـــذا الموضع هو الذى يسرع فيه ويذكر الطاعة ، ولا يتقرب فيه بذكر سرعة النفوذ ويبشر فيه بأن معه من القوة المجعولة ما يتهيأ لمثله قضاء حاجتـــه ، فيكذب ثم لا يرضى بالكذب حتى يقول قولا مستنكراً ويدعى قوة لا تجعل له ، ثم يستقبله بالافتراء على الله تعالى والاستبداد عليه والاستغناء عنه نبياً قد ملك الجن والانس ، والرياح والطير ، وتسيير الجبال ، ونطق كل شيء ، ثم لا يزجره فضـــلا عن أن يضربه ، ويسجنه فضـــلا عن أن يقتله .

وبعد فإن الله تبارك وتعالى لم يجعل ذلك القول قرآناً ، ويترك التنبيه على

---

(١) الحيوان جـ٥ ص ٥٤٢ــ٥٤٥ .

ما فيه من العيب ، ألا والقول كان صدقاً مقبولا . وبعد فإن هذا القول قد سمعه رسول الله ﷺ ، وتلاه على الناس ، وما زالوا يتلونه فى مجالسهم ومحاريبهم ، أفما كان فى جميع هؤلاء واحد يعرف معرفتك أو يغضب لله تعالى غضبك ؟)[١].

وحديث الرسول « والذباب فى النار » يختلف القوم فى تأويله ، فيقول فريق منهم : الذباب خلق خلق للنار كما خلق الله تعالى ناساً كثيراً للنار ، وخلق أطفالا للنار ، ويقصدون بهذا إلى أطفال المشركين . وهنا يتصدى الجاحظ لمؤولى هذا الحديث بما لا يتفق ومبدأ المعتزلة فى العدل الإلهى : (فهؤلاء قوم خلعوا عذرهم فصار أحدهم إذا قال : ذلك عدل من الله عز وجل فقد بلغ أقصى العذر ، ورأى أنه إذا أضاف إليه عذاب الأطفال فقد مجده . ولو وجد سبيلا إلى أن يقول أن ذلك ظلم لقاله ولو وجد سبيلا إلى أن يزعم أن الله تعالى يخبر عن شىء أنه يكون وهو لا يكون ، ثم يقول إلا أن ذلك صدق لقاله . إلا أنه يخاف السيف عند هذه وإن كانت تلك أعظم فى الفرية من هذه) . ومن ترى هؤلاء القوم ؟ إلا أن يكونوا من الغفلة وضيق الأفق بحيث يزنون الأمور بغير موازينها العقلية السديدة فيرون فى الظلم عدلا وفى الكذب صدقاً ؟ يبدو هذا الفرض قريب حين يواصل الجاحظ نقاشه راوياً أقاويلهم : (وبعضهم يزعم أن الله عز وجل إنما عذب أطفال المشركين ليغم بهم آباءهم ثم قال المتعاقلون منهم بل عذبهم لأنه هكذا شاء ، ولأن هذا له) ويكر عليهم مسفهاً معجباً من قلبهم الأمور : (فليت شعرى أيحتسب بهذا القول فى باب التمجيد لله تعالى ، لأن كل من فعل ما يقدر

---

(١) الحيوان ح٢ ص ١٩٠ ــ ١٩٢ . ومن حديث الجاحظ عن حرية الإرادة قوله فى الحيوان ح١ ص ١٤١ ، ١٤٢ أنه قد تتخالف النزعات وتفترق الميول بتيسير من الله ، ولكن المعاصى من صنع الإنسان .

عليه فهو محمود وكل من لم يخف سوط أمير فأتى قبيحاً فالذى يحسن ذلك القبيح أن صاحبه كان فى موضع آمن ، أو لأنه آمن يمتنع من مطالبته السلطان . فكيف وكون الكذب والظلم والعبث واللهو والبخل كله محال ممن لا يحتاج إليه ، ولا تدعوه إليه الدواعى .

ويحكى الجاحظ خلافات المعتزلة بشأن الذباب وأطفال المشركين لينتهى منه إلى تقرير مبدأ العدل الإلهى : (... وكيفما دار الأمر فى هذه الجوابات ، فإن أخسها وأشنعها أحسن من قول من زعم أن الله تعالى يعذب بنار جهنم من لم يسخطه ولا يعقل كيف يكون السخط . ومن العجب أن بعضهم يزعم أن الله تعالى إنما عذبه ليغم أباه . وإنما يفعل ذلك من لا يقدر على أن يوصل إليهم ضعف الاغتمام ، وضعف الألم الذى ينالهم . بسبب أبنائهم فأما من يقدر على إيصال ذلك المقدار إلى من يستحقه ، فكيف يوصله ويصرفه إلى من لا يستحقه ؟ وكيف يصرفه عن أسخطه إلى من لم يسخطه ؟ هذا وقد سمعوا قول الله عز وجل « يود المجرم لو يفتدى من عذاب يومئذ ببنيه وصاحبته وأخيه . وفصيلته التى تؤيه . ومن فى الأرض جميعاً ثم ينجيه . كلا أنها لظى . نزاعة للشوى » ، وكيف يقول هذا القول من يتلو القرآن)[١] .

ويناقش الجاحظ النصارى فى جدالهم حول انقطاع نسل القساة ، وخمول أولادهم وأن هذا عقاب لآبائهم بهم ، ويمس هذا الجدل موضوع العدل الإلهى ، يقول : (وأما ماذكرتم من انقطاع نسل القساة وخمول أولادهم ، كانقطاع نسل فرعون وهامان ونمرود ، وبختنصر ، وأشباههم فإن الله تعالى يقول « ولا تزر وازرة وزر أخرى » . وإن شئتم أن تعدوا من المذكورين بالصلاح أكثر من

---

(١) الحيوان ج٣ ص ٣٩٣–٢٩٧ .

هؤلاء عن كان عقيما أو كان مئناثاً أو يكون من بنت لهم أولاد سوء عقوهم فى حياتهم ، وعرضوهم للسب بعد موتهم — لوجدتموهم ... وقد خرج الحجاج من الدنيا سليما فى بدنه ، وظاهر نعمته ، وعلى مرتبته من الملك ومكانه من جواز الأمر والنهى . فإن كان الله عندكم سلبه وعاقب أولاده ، وكان ذلك دينكم فإن هذا قول إن خاطبتم به الجبرية فعسى أن تتعلقوا منهم بسبب . فأما من صحح القول بالعدل فإن هذا القول عنده من الخطأ الفاحش الذى لا شبهة فيه)[1] .

(ب) الميدان الدفاعي :

هذا إذن أول الميادين الاعتزالى المقرر للمبادىء ، أما الميدان الثانى فقد كان ميداناً دينياً دفاعياً يناقش الجاحظ فيه أولا أصحاب الديانات الأخرى فى هجماتهم على الاسلام وطعنهم فى نصوص كتابه ، وقد كان من أصعب مواقف

---

(١) الحيوان جـ٤ ص ٤٣٥ـ٤٣٦ . ثمت مسائل أخرى اعتزالية ناقشها ، تمثل هنا بحديثه عن المنزلة بين المنزلتين يحتاج بشأنها الخوارج ، وقد أورد فى الحيوان جـ٤ ص٢٧٨ آيا قال بأنها حجج فى رأى المعتزلة حول مبدأ المنزلة بين المنزلتين دون أن يحاجج عقليا معانى تلك الآى ، وفى الحيوان جـ١ ص ٢٠٤ـ٢٠٧ يحدث عند مسألة الصلاح والأصلح وهى متفرعة عن مبدأ العدل الالهى فيعرض لمصلحة السكون فى امتزاج الخير والشر وفى الحيوان جـ١ ص ٣٠٧ ، ٣٠٨ عن فلسفة القتل والقصاص ، وفى الحيوان جـ٥ ص ١٠٠ عن عقاب الآخرة والأولى ، وفى الحيوان جـ٥ ص ٩٧ـ٩٩ عن المنة بالنار ، وفى الحيوان جـ١ ص ١٦٢ـ١٦٣ حديث عن القول فى نقص بعض أجزاء الحيوان أو نقضها أو إيلامها والنظام فيها رأى يعنون بالتعويض « يخالفه أصحابه فيه ، ومما قال القوم فى معارضته : وليس كل مؤذ ولا كل ذى أذى حكم الله تعالى فيه بإباحة القتل ، والله عز وجل بمقادير الأمور وبحكم المختلف والمتفق والقليل من ذلك والكثير ، أحكم وأعلم » وفى الحيوان جـ٥ ص ٢٠١-٢٠٢ يفسر قول الله تعالى : « وعلم آدم الأسماء كلها » يعلم مصلحته فى دنياه وآخرته .

المعتزلة البرهنة على غيبيات بأدلة عقلية ، خاصة أمام الدهريين المنكرين لكل ما هو غيبي (فأما الدهرية فنكرة للشياطين والجن والملائكة والرؤيا والرقى)(١) المقرين بما وقع عليه حسهم ، فالدهرى الصرف لا يقر إلا بما أوجده العيان وما يجرى مجرى العيان(٢) . ومع المثال . . .

١ — طعن ناس من الدهرية فى ملك سليمان وملكة سبأ ، وقالوا : (زعمتم أن سليمان سأل ربه فقال : « رب هب لى ملكا لا ينبغى لأحد من بعدى » وأن الله تعالى أعطاه ذلك ، فملكه على الجن فضلا عن الانس ، وعلمه منطق الطير ، وسخر له الريح ، فكانت الجن له خولا ، والرياح له مسخرة ، ثم زعمتم — وهو إما بالشام وإما بسواد العراق — وأنه لا يعرف باليمن ملكة هذه صفتها ويقارنون فى هذا المجال بين حال سليمان وما أعطى من أسباب السلطة والملك ، وحال ملوك العصر فيقولون : (وملوكنا اليوم دون سليمان فى القدرة ولا يخفى عليهم صاحب الخزر ولا صاحب الروم ، ولا صاحب الترك ، ولا صاحب النوبة . وكيف يجهل سليمان موضع هذه الملكة مع قرب دارها واتصال بلادها وليس دونها بحار ولا أوعار ، والطريق نهج للخف والحافر والقدم . فكيف والجن والانس طوع يمينه . ولو كان حين خبره الهدهد بمكانها ، أضرب عنها صفحاً لكان لقائل أن يقول : ما أتاه الهدهد إلا بأمر يعرفه . فهذا وما أشبهه دليل على فساد أخباركم) .

فيرد عليه الجاحظ طعنهم بهذا الشرح المستفيض لمبدأ الصرفة مطبقاً إياه على كثير من قصص القرآن وأحداثه : (قلنا : إن الدنيا إذا خلاها الله وتدبير أهلها،

(١) الحيوان جـ٢ ص ١٣٩ .

(٢) الحيوان جـ٤ ص ٩٠ .

ومجاري أمورها وعاداتها كان لعمري كما تقولون . ونحن نزعم أن يعقوب ابن إسحاق بن إبراهيم كان أنبه أهل زمانه ، لأنه نبي ابن نبي . وكان يوسف وزير ملك مصر من النباهة بالموضع الذى لا يدفع ، وله البرد ، وإليه يرجع جواب الأخبار ، ثم لم يعرف يعقوب مكان يوسف ، ولا يوسف مكان يعقوب عليهما السلام — دهراً من الدهور ، مع النباهة ، والقدرة ، واتصال الدار . وكذلك القول فى موسى بن عمران ومن كان معه فى التيه ، فقد كانوا أمة من الأمم يتكسعون أربعين عاماً ، فى مقدار فراسخ يسيرة ولا يهتدون إلى المخرج وما كانت بلاد التيه إلا من ملاعبهم ومتنزهاتهم) .

ويضرب الجاحظ الأمثال فى مجال هذا البيان المستقصى لمفهوم الصرفة بما يحدث من رجم الشياطين المسترقين للسمع ولا يتعظ واحد ، وبدوام إبليس عاصياً إلى يوم البعث ولا تحدثه نفسه بطاعة ، وبتبشير النبي ﷺ أصحابه بالنصر لما بشره الله بالظفر وتمام الأمر ، ولو كانوا لذلك ذاكرين فى كل حال لما جاهدوا ليؤجروا ، ومثل ذلك ما رفع من أوهام العرب وصرف نفوسهم عن المعارضة للقرآن ، بعد أن تحداهم الرسول بنظمه ، ولذلك لم تجد أحداً طمع فيه . ثم يبين الجاحظ موقفه بما هو مسلم — من الدهرى — بما هو أبداً منكر : (فإن كان الدهرى يريد من أصحاب العبادات والرسل ما يريد من الدهرى الصرف ، الذى لا يقر إلا بما أوجده العيان ، وما يجرى مجرى العيان فقد ظلم . وقد علم الدهرى أننا نعتقد أن لنا رباً يخترع الأجسام اختراعاً وأنه شيء لا ينقسم ، وليس بذى طول ولا عرض ولا عمق ، وأن الأنبياء تحيي الموتى . وهذا كله عند الدهرى مستنكر) . وإذن لا بد من أرض مشتركة يقف عليها كلا المتناظرين ، الجاحظ والدهرى ، إنه القياس العقل يتحاكمان إليه حين ينكر أحدهما ما فى النص من غيبيات . ومن ثم يخاطب الجاحظ هذا الدهرى الطاعن ينبهه إلى أصل لا ينكره

النقل : (وإنما كان يكون له علينا سبيل لو لم يكن الذى ذكرنا جائزاً فى القياس واحتجنا إلى تثبيت الربوبية وتصديق الرسالة فإذا كان ذلك جائزاً وكان كونه غير مستنكر ولا محال ولا ظلم فلم يبق له إلا أن يسألنا عن الأصل الذى دعا إلى التوحيد وإلى تثبيت الرسل وفى كتابنا المنزل الذى يدلنا على أنه صدق ، نظمه البديع الذى لا يقدر على مثله العباد مع ما سوى ذلك من الدلائل التى جاء بها من جاء به) .

وهكذا من توثيق هذا النص القرآنى الذى تحدى القوم فعجزوا عن مثل نظمه يبدأ تطبيق مبدأ الصرفة على ملك سليمان مثبتا له بأحداث لا يصرفها إلا قوة عليا هى الله . قال واصلا حديثه وفيه « يعنى القرآن » مسطور أن سليمان ابن داود غير حينا وهو ميت ـ معتمداً على عصاه ـ فى الموضع الذى لا يحجب عنه إنس ولا جن والشياطين منهم المكدود بالعمل الشـديد ومنهم المحبوس والمستعبد وكانوا كما قال الله تعالى : « يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل وجفان كالجوابى وقدور راسيات » وقال : « والشياطين كل بناء وغواص وآخرين مقرنين فى الأصفاد » . وأنه غير كذلك حينا وهو تجاه أعينهم فلا هم عرفوا منجية وجوه الموتى ولا هو إذ كان ميتا سقط سقوط الموتى . وثبت قائما معتمداً على عصاه ، وعصاه ثابتة قائمة فى يده ، وهو قابض عليها . وليس هذه الصفة صفة موتانا . وقال : « فلما قضينا عليه الموت ما دلهم على موته إلا دابة الأرض تأكل منسأته فلما خر تبينت الجن أن لو كانوا يعلمون الغيب ما لبثوا فى العذاب المهين » ونحن دون الشياطين والجن فى صدق الحس ونفوذ البصر . ولو كنا من بعض الموتى بهذا المكان ، لما خفى علينا أمره وكان أدنى ذلك أن نظن ونرتاب . ومتى ارتاب قوم وماجوا وتكلموا وشاوروا ، لقنوا وثبتوا . ولا سيما إذا كانوا فى العذاب ورأوا تباشير الفرج . ولولا الصرفة التى يلقيها الله تعالى على قلب

من أحب ولولا أن الله يقدر على أن يشغل الأوهام كيف يشاء ويذكر بما يشاء ، أو ينسي ما يشاء ، لما اجتمع أهل داره وقصره ، وسوره وربضه وخاصته ومن يخدمه من الجن والانس والشياطين ، على الأطباق بأنه حي. كذلك كان عندهم . فحدث ما حدث من موته ، فلما لم يشعروا به كانوا على ما لم يزالوا عليه . فعلمنا أن الجن والشياطين كانت توهم الأغبياء والعوام ، والحشوة والسفلة ، أن عندهما شيئا من علم الغيب — والشياطين لا تعلم ذلك — فأراد الله أن يكشف من أمرهم للجهال ما كان كشفه للعلماء . فبهذا وأشباهه من الأمور نحن إلى الاقرار به مضطرون بالحجج الاضطرارية فليس لخصومنا حيلة إلا أن يوافقونا ، وينظروا فى العلة التى اضطرتنا إلى هذا القول ، فإن كانت صحيحة فالصحيح لا يوجب إلا الصحيح . وإن كانت سقيمة علمنا إنما أوتينا من تأويلنا)[1] .

٢ — ويحاجج الجاحظ أولئك الذين يطعنون من أهل الكتاب ، ويتابعهم فى ذلك بعض المتصوفة فى حل الصيد والذبح ، كما هو مضمن فى النص القرآنى . يعرض حججهم أولا ، إنهم (. . . يظهرون التقذر من الصيد ، ويرون أن ذلك من القسوة ، وأن أصحاب الصيد لتؤديهم الضراوة التى اعترتهم من طروق الطير فى الأوكار ، ونصب الحبائل للظباء ، التى تنقطع عن الخشفان حتى تموت هزلا وجوعاً وأشلاء السباع على بهائم الوحش وستسلم أهلها إلى القسوة وإلى التهاون

(١) الحيوان ج٤ ص٨٥—٩٣ كذلك فيما ورد فى القرآن عن المسخ يقف الدهرية فريقين ، فريق ينكر المسخ بتة وفريق يرى المسخ أثراً من آثار البيئة أو هو نتيجة الطبائع ويكاد يوافقهم على هذا النظام ، أستاذ الجاحظ لولا ورود الخبر القرآنى بينما غيره من المعتزلة يقولون بالقلب من صورة الآدمى إلى صورة القردة والخنازير كما يفهم من ظاهر الآية تفصيل النقاش فيها . الحيوان ج٤ ص ٧٠—٧٤ .

بدماء الناس . والرحمة شكل واحد ومن لم يرحم الكلب لم يرحم الظبي ، ومن لم يرحم الظبي لم يرحم الجدى ، ومن لم يرحم العصفور لم يرحم الصبي . وصغار الأمور تؤدى إلى كبارها . وليس ينبغى لأحد أن يتهاون بشيء مما يؤدى إلى القسوة يوما . وأكثر ما سمعت هذا الباب من ناس من الصوفية ، ومن النصارى، لمضاهاة النصارى سبيل الزنادقة ، فى رفض الذبائح ، والبغض لإراقة الدماء ، والزهد فى أكل اللحمان . .) واذن فهو أمام فريقين ، الزنادقة أصل الفكرة ، ثم متابعيهم من النصارى ، وينصرف عن مناقشة المتصوفة لأنهم مقلده فى هذا الرأى وبأسلوب الظلمة والنور ، وهما من معانى المتزندقة يناقش الجاحظ هذه الفكرة : (وقد كان يرحمك الله — على الزنديق ألا يأتى ذلك فى سباع الطير ، وذوات الأربع من السباع . فأما قتل الحية والعقرب ، فما كان ينبغى لهم البتة أن يقفوا فى قتلهما طرفة عين . لأن هذه الأمور لا تخلوا من أن تكون شراً صرفا ، أو يكون ما فيها من الخير مغموراً بما فيها من الشر . والشر شيطان ، والظلمة عدو النور . فاستحياء الظلمة وأنت قادر على إماتتها ، لا يكون من عمل النور . بل قد ينبغى أن تكون رحمة النور لجميع الخلائق والناس إلى استنقاذهما من شرور الظلمة وكما ينبغى أن يكون حسنا فى العقل استحياء النور والعمل فى تخليصه والدفع عنه — فكذلك ينبغى أن يكون قتـــل الظلمة وإماتتها ، والعون على إهلاكها ، وتوهين أمرها — حسنا . والبهيمة التى يرون أن يدفعوا عنها أيضا ممزوجة إلا أن شرها أقل فهم إذا استبقوها فقد استبقوا الشرور المخالطة لها . فان زعموا أن ذلك أنما جاز لهم لأن الأغلب على طباعها النور فليغتفروا فى هذا الموضع إدخال الأذى على قليل ما فيها من أجزاء الشر كما اغتفروا ما فى إدخال الزواج والسرور على ما فى البهيمة من أجزاء الظلمة لدفعهم عن البهيمة ، إذ كان أكثر أجزائها من النور) . هكذا فى براعة جدل ، ولفتات ذكية يدير حواره مع المجوس ، ويلتفت إلى النصارى فيكون من حديثه إليهم حديث التاريخ : (.. كيف كان الناس أمام

الحكم بما فى التوراة أيام موسى وداود ، وهما صاحبا حروب وقتل وسباء وذبائح ؟ نعم حتى كان القربان كله أو عامته حيوانا مذبوحا ، لذلك سميتم بيت المذبح . ولسنا نسألكم عن سيرة النصارى اليوم ، ولكنا نسألكم عن دين موسى وحكم التوراة ، وحكم صاحب الزبور . وما زالوا عندكم إلى أن أنكروا ربوبية المسيح على أكثر من حالنا اليوم فى الذبائح ...) .

ثم من حديثه حديث المعاصرة والمشاهدة ، وحديث العقل والمجادلة : (وبعد فإنا نجدكم تأكلون السمك أكلا ذريعا وتتقذرون من الحملان . أفلأن السمك لا يألم القتل ، أم لأن السمك لما قتلتموه بلا سكين لم يحس قتله ؟ فالجميع حيوان ، وكل مقتول يألم ، وكل يحس . فكيف صار أكل اللحم قسوة ، وأكل السمك ليس بقسوة ، وكيف صار ذبح البهائم قسوة ولا تكون تفرقة ما بين السمك والماء حتى يموت قسوة ، وكيف صار ذبح الشاه قسوة وصيد السمك بالسنانير المذربة المعقفة ليس لها شعائر تخالف العقاف المنصوص فى جهاتها وكذا ، وكيف وهى وإن لم تنشب فى أجوافها ، وتقبض على مجامع أرواحها ، لم يقدر على أخذها .

وكيف صار وجء اللبة من الجزور أقسى من ضرب النبائل ؟ أم كيف صار طعن العير بالرمح ، ونصب الحبائل للظباء ، وإرسال الكلاب عليها أشد من وقع النبائل فى ظهر السمك ؟ ولأنكم تكثرون قولكم ، لا نأكل شيئا فيه دم أيام صومنا ، فللسمك دم ، ولا بد لجميع الحيوان من دم أو شىء يشاكل الدم فما وجه اعتلالكم بالدم ؟ ألأن كل شىء فيه دم فهو أشد ألما ؟ فكيف تعلم ذلك ؟ وما الدليل عليه ؟ ... الخ)(١) .

---

(١) الحيوان جـ٤ ص٤٢٧ــ٤٣٦ ؛ وفى الحيوان جـ٥ ص٦٩ يرد الجاحظ مطاعن المجوس فى عذاب النار ، وفى الحيوان جـ٦ ص٢٦٥ ــ ٢٧٢ يحاجج من يطعنون فى استرلق =

٣ — فريق آخر جادله الجاحظ ، وهم أولئك المسلمون الذين يخالفون المعتزلة رأيهم ، ولعله يكفينا هنا أن نشير إلى ما أداره الجاحظ من حوار عن الصمت والكلام وأيهما أفضل . ونحن نلمح تحت ذلك المظهر الجدلى الهادىء هذا التيار الصاخب من الخصام فى الرأى بين المعتزلة والمحدثين ، فإن المحدثين كانوا مرتبطين بالنص الحديثى أو ظاهر النص القرآنى لا يعدونهما وكان موقفهما فى النقـــاش العقلى الكلامى من المعتزلة موقفاً سلبياً فنحاهم إذن تجاه الجدل منحى الصمت والسكوت . ومن هذه الناحية يهاجمهم الجاحظ مبرزاً فى قوة ووضوح فضيلة البيان على الصمت ، وحاجزاً ما قد يكون للصمت من فضيلة فى حدها الضيق الذى ينسجم وطبيعة ما فطر عليه الإنسان من البيان . يسوق الجاحظ أولا نصوصاً حديثية أو غيرها يستشهدون بها لرأيهم : (وفى الحديث المأثور : « رحم الله من سكت فسلم ، أو قال فغنم . » والســـلامة فوق الغنيمة ، لأن السلامة أصل والغنيمة فرع . وقال النبى ﷺ . « إن الله يبغض البليغ الذى يتخلل بلسانه تخلل الباقرة بلسانها » . وقيل : لو كان الكلام من فضة ، لكان السكوت من ذهب) . ونلمح هنا أن ما يورده الجاحظ نصوص مروية لا يبسطها نقاش أو يضيئها تفسير من المحدثين ، ولذلك يحاور هو فى منطق آمر مقابلا بين البيان والصمت — ممثلا لصاحب البلاغة والخطابة ، وأهل البيان وحب التبيين . ومع تأويله لتلك النصوص المرويه يستجلب حشداً من النصوص يخدم فكرته : (إنما عاب النبى

= الشياطين السمع كما حدث القرآن . ويتابع حجاجه فى الحيوان حـ٦ ص٤٩٦ — ٥٠٠ ، كذلك يورد أقوال الطاعنين فيما عقبوا به على الآى القاصة عن هدهد سليمان وكان من ردوده عليهم أن توعد سليمان الهدهد بالذبح إنما هو من وادى التربية أولا ، وحتى أن إنفاذ وعيده فهو سبيل من سبل منايا الهداهد، وثانية أن توعد سليمان الهدهد إنما هو على ظاهر الرأى ، وقد نافره القول ليغاير الآية والأعجوبة . تفصيل ذلك فى الحيوان حـ٤ ص٧٧ ـ ٨٥

ﷺ المتشادقين والثرثارين والذى يتخلل بلسانه تخلل الباقرة بلسانها ، والأعرابى المتشادق وهو الذى يصنع بفكيه وبشدقيه ما لا يستجيزه أهل الأدب من خطباء أهل المدر . فمن تكلف ذلك منكم فهو أعيب ، والذم له ألزم .

وقد كان الرجل من العرب يقف الموقف فيرسل عدة أمثال سائرة ، ولم يكن الناس جميعا ليتمثلوا بها إلا لما فيها من المرفق والانتفاع . ومدار العلم على الشاهد والمثل . وإنما حثوا على الصمت لأن العامة إلى معرفة خطأ القول أسرع منهم إلى معرفة خطأ الصمت ، ومعنى الصامت فى صمته أخفى من معنى القائل فى قوله ، وإلا فإن السكوت عن قول الحق فى معنى النطق بالباطل . ولعمرى أن الناس إلى الكلام أسرع لأن فى أصل التركيب أن الحاجة إلى القول والعمل أكثر من الحاجة إلى ترك العمل ، والسكوت عن جميع القول . وليس الصمت كله أفضل من الكلام كله ، ولا الكلام كله أفضل من السكوت كله ، بل قد علمنا أن عامة الكلام أفضل من عامة السكوت وقد قال الله عز وجل : « سماعون للكذب أكالون للسحت » فجعل سمعه وكذبه سواء .

وقال الشاعر:

بنى عدى ألا يا انهوا سفيهكم إن السفيه إذا ما لم ينه مأمور

وقال آخر :

فإن أنا لم آمر ولم أنه عنكما ضحكت له حتى يلج ويستشرى

وكيف يكون الصمت أنفع ، والإيثار له أفضل ، ونفعه لا يكاد يجاوز رأس صاحبه ونفع الكلام يعم ويخص ، والرواة لم ترو سكوت الصامتين ، كما روت كلام الناطقين ، وبالكلام أرسل الله أنبياءه لا بالصمت ، ومواضع الصمت المحمودة قليلة ، ومواضع الكلام المحموده كثيرة ، وطول الصمت يفسد اللسان . وقال بكر بن عبد الله المزنى : طول الصمت حبسه . كما قال عمر بن الخطاب :

ترك الحركة عقله . وإذا ترك الإنسان القول ماتت خواطره ، وتبلدت نفسه ، وفسد حسه . وكانوا يروون صبيانهم الأرجاز ويعلمونهم المناقلات ، ويأمرونهم برفع الصوت وتحقيق الإعراب ، لأن ذلك يفتق اللهاة ، ويفتح الجرم . واللسان إذا أكثرت تقليبه رق ولان ، وإذا أقللت تقليبه وأطلت إسكانه جسأ وغلظ .

وقال عباية الجعفى : لولا الدربة وسوء العادة لأمرت فتياننا أن يمارى بعضهم بعضاً . وأية جارحة منعتها الحركة ولم تمرنها على الاعتمال . أصابها من التعقد على حسب ذلك المنع . ولم قال رسول الله ﷺ للنابغة الجعدى : لا يفضض الله فاك؟ ولم قال لكعب بن مالك : ما نسى الله لك مقالك ذلك ؟ ولم قال لهيذان بن شيخ : رب خطيب من عبس ؟ ولم قال لحسان : أهج المطاريف من بنى عبد مناف ، والله لشعرك أشد عليهم من وقع السهام ، فى غبش الظلام ؟ وما تشك أنه عليه السلام قد نهى عن المراء ، وعن التزيد والتكلف ، وعن كل ما ضارع الرياء والسمعة ، والنفج والبذخ ، وعن التهاتر والتشاغب ، وعن المماتنة والمغالبة . فأما نفس البيان ، فكيف ينهى عنه . وأبين الكلام كلام الله ، وهو الذى مدح التبيين وأهل التفصيل)[١] .

على أن المحدثين فى الواقع وإن لم يخوضوا غمار المناظرة فقد كان لهم أسلوب درسهم يتعوضون به عما التزموه من صمت حيال النقاش العقلى ألا وهو أسلوب الجرح والتعديل فراحوا يتتبعون سقطات وسلوكيات المعتزلة ليجرحوهم ويطعنون فى عامة ما يروون .

---

(١) البيان والتبيين جـ١ ص٢٧٠ — ٢٧٣ ، ومن أمثلة حجاج المعتزلة للفرق الأخرى ما يرويه الجاحظ عن محاجة بشر المعتزلى وبكر الخارجى فى طاعة الهدهد ومعصيته فى الحيوان جـ٦ ص ٣١٩—٣٢٠ .

٤ — وثمت جماعة أخرى يجادلهم جدالا عقلياً خالصاً دون أن تكون بينه وبينهم خصومة ، ولكنه الخلاف فى الرأى مثل من قالوا : (وضرب الله عز وجل لضعف الناس وعجزهم مثلا ، فقال : « يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له وأن يسلبهم الذباب شيئا لا يستنقذوه منه ضعف الطالب والمطلوب » . فقال بعض الناس : قد سوى بين الذبان والناس فى العجز ، وقالوا : فقد يولد الناس من التمفين الفراش وغير الفراش وهذا خلق على قوله : « وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير » وعلى قوله : « أحسن الخالقين » وعلى قول الشاعر :

وأراك تفرى ما خلقـ ـت وبعض القوم يخلق ثم لا يفرى

قيل إنما أراد الاختراع ، ولم يرد التقدير)[١] .

(ﺟ) الميدان الاجتماعى :

والميدان الثالث فى هذا اللون الكلامى هو الميدان الاجتماعى . وفى مثل هذا المجال نجد الجاحظ يثير النقاش فى قالب كلامى اللون ، فباعتبار هـذا النقاش شكلا منطقيا نجده كلامى اللون ، وباعتباره مضمونا نجده اجتماعياً يدور حول العصبية الإقليمية أو الجنسية ، من مثل ما يثور بين العرب بعضهم وبعض .كهذه العصبية بين عرب الشمال والجنوب ، والذى يركز الجاحظ حولها حديثه .فعرب الشمال يفخرون بأن الله عز وجل بعث محمداً رسولا وهم قومه ، أما قحطان فأول

---

(١) الحيوان حـ٣ ص٣٨٣ ويناقش الجاحظ عقلياً فى الحيوان حـ١ص ٣٧ـ٤٠ لم كان المسخ بالقردة والخنازير وليس بغيرها من الحيوان مما هو أدون خلقة وفعلا ويحادث شيخاً بصرياً صدر عن رأى حسن النية فى تعليل أمية الرسول فى البيان والتبيين حـ٤ ص ٣٢ـ٣٤

عروبتهم إسماعيل الذى أنطقه الله بالعربية المبينة على غير التلقين والتمرين ، فلم يكونوا من قومه ، ويرد الجاحظ قولتهم بأن الله عز وجل إذا بعث نبياً من العرب فقد بعثه إلى جميع العرب وكلهم قومه ، فكيف وقد بعثه الله إلى الأحمر والأسود ؟ مستظهراً بالنص القرآنى والحديثى(١) . أو كهذه العصبية الجنسية القومية التى تحتل مكاناً بارزاً من تآليف الجاحظ ونعنى بها موقف الشعوبية من العرب . والجاحظ فى هذا توجيه يربط فيه بين الشعوبية والدين ، مفاده أن الشعوبية مرقاة إلى معاداة الاسلام نفسه : (... وربما كانت العداوة من جهة العصبية فإن عامة من ارتاب بالاسلام إنما كان أول ذلك رأى الشعوبية والتمادى فيه ، وطول الجدال المؤدى إلى القتال ، فإذا أبغض شيئاً أبغض أهله ، وإن أبغض تلك اللغة أبغض تلك الجزيرة ، وإذا أبغض تلك الجزيرة أحب من أبغض تلك الجزيرة . فلا تزال الحالات تنتقل به حتى ينسلخ من الاسلام . إذ كانت العرب هى التى جاءت به ، وكانوا السلف والقدوة)(٢) .

ونجتزىء فى هذا الميدان الشعوبى بجزء حوارى من إحدى رسائل الجاحظ وعنوانها (مفاخرة الجوارى والغلمان ...) :

قال صاحب الغلمان :

إن من فضل الغلام على الجارية أن الجارية إذا وصفت بكمال الحسن قيل : كأنها غلام ووصيفه غلامية . قال الشاعر يصف جارية :

لها قد الغلام وعارضاه وتفتير المبتلة العروب ...

وأكثر من قول الشاعر قول الله عز وجل : « يطوف عليهم غلمان لهم كأنهم لؤلؤ مكنون » وقال الله تبارك وتعالى : « ويطوف عليهم ولدان مخلدون »

---

(١) تفصيل هذا النقاش فى البيان والتبيين جـ٣ ص٢٩٠-٢٩٦ .

(٢) الحيوان جـ٧ ص ٢٢٠ .

بأكواب وأباريق ، فوصفهم فى غير موضع من كتابه ، وشوق إليهم أولياءه ..

قال صاحب الجوارى :

قد ذكر الله جل إسمه الحور العين أكثر مما ذكر الولدان ، فما حجتك فى هذا إلا كحجتنا عليك . ومما صان الله به النساء أنه جعل فى جميع الأحكام شاهدين : منها الاشراك بالله ، وقتل النفس التى حرم الله تعالى ، وجعل الشهادة على المرأة إذا رميت بالزنى أربعة مجتمعين غير مفترقين فى موضع ، يشهدون أنهم رأوه مثل الميل فى المكحلة . وهذا شىء عسير لما أراد الله من إغماض هذا الحد إذ جعل فيه الشدخ بالحجارة . وإنما خلق الله الرجال بالنساء ..

قال صاحب الغلمان :

إن أحداً لا يدخل الجنة إلا أمرد ، كما جاء فى الحديث : « إن أهل الجنة يدخلونها جرداً مكحلين » والنساء إلى المرد أميل ، ولهأشهى كما قال الأعشى :

وأرى الغوانى لا يواصلن أمرءا　　فقد الشباب وقد يصلن الا مردا

قال صاحب الجوارى :

فإن الحديث قد جاء عن الرسول ﷺ : « حبب إلى النساء والطيب ، وجعل قرة عينى فى الصلاة » ولم يأت للغلمان مثل هذه الفضيلة . وقد فتن بالنساء الأنبياء عليهم السلام ، منهم داود ، ويوسف عليهما السلام .

قال صاحب الغلمان :

لو لم يكن من بلية النساء إلا أن الزنى لا يكون إلا بهن ، وقد جاء فى ذلك من التغليظ ما لم يأت فى غيره فى الكتاب نصاً ، وفى الروايات الصحيحة . قال الله تبارك وتعالى : « ولا تقربوا الزنا إنه كان فاحشة وساء سبيلا » . وقال :

« ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق أثاما . يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهانا » . وقال : « الزانية والزانى فاجلدوا كل واحدة منهما مائة جلدة ولا تأخذكم بهما رأفة » . وقد جعل بينهما إذا لم يكن شهود التلاعن والفرقة فى عاجل الدنيا ، إلى ما أعد للكاذب منهما من اللعن والغضب فى الآخرة .

قال صاحب الجوارى :

ما جعل الله من الحد على الزانى إلا ما جعل على اللوطى مثله . وقد روى عن على بن أبى طالب رضى الله عنه أنه أتى بلوطى ، فأصعد المئذنة ، ثم رمى منكسا على رأسه .. وقال : « هكذا يرمى به فى نار جهنم » وحدث عن أبى بكر رضى الله عنه : أنه أتى بلوطى فعرقب عليه حائطا .. وحديث أنس قال : لعن رسول الله ﷺ المؤنثين من الرجال ، والمذكرات من النساء .. الخ[1] .

ولقد تبدو الرسالة بحوارها أدبية المظهر ولكن لونها الشعوبى غير خاف ، فوراء التعصب للغلمان شعوبية فارسية واضحة ، إذ أن الجنسية المثلية إنما انتقلت إلى العرب عن طريق الفرس ، أما التعصب للنساء فأصحابه عرب . على أنه حين تتقدم المحاورة بالمتحاورين تسمع صاحب الغلمان يقول لصاحب الجوارى وقد استشهد بشعراء العرب ومنهم عذريو الهوى كاشفا عن شعوبيته : (ولكنك احتججت علينا بأعراب أجلاف جفاة ، غذوا بالبؤس والشقاء ونشأوا فيه ، لا يعرفون من رفاغة العيش ولذات الدنيا شيئا ، إنما يسكنون القفار ، وينفرون من الناس كنفور الوحش ، ويقتاتون القنافذ والضباب .. الخ)[2] ..

---

(١) رسالة مفاخرة الجوارى والغلمان من مجموعة رسائل الجاحظ حـ٢ ص٩٥ـ١٠١ نشر عبد السلام هارون . حـ١ مكتبة الخانجى بمصر ١٣٨٥هـ ـــ ١٩٦٥م .

(٢) رسالة مفاخرة الجوارى والغلمان ص١٠٥ ، ومن أمثلة هذا الميدان فى البيان

وفى مثل هذا الميدان الجدالى ترى معانى النص — قرآنياً أو حديثياً — تتقاذف بين فريقى الحوار فكل يلتوى بمعانى النص الوجهة التى يريد .

ولقد يقف الجاحظ حيناً موقف المتفرج يرى أو يسمع ولا يبدى رأياً أى يجرى الحوار فى حياد ولكنه فى الأغلب يختم الحوار برأى من يناصر ، كما رأينا فى رسالة مفاخرة الجوارى والغلمان .

ويبقى أن الجاحظ قد يطوع له أن يؤول معانى النص القرآنى والحديثى ، فيتداوله خصمان كل من زاويته . فالتناقض على كل حال فى الفهم والتأويل ويظل النص القرآنى وثيقاً بعيداً عن عبث التحريف والتغيير . أما موقف الجاحظ هذا من الحديث المتناقض إذ يعرضه — وهو ما هو ذكاء وفطنة — فربما يريد به لينطق عن نفسه ، وكأن دلالة الحال تصرح بما دخل الحديث من وضع حتى ليجد كل مخالف بغيته فى النصوص الحديثية على وجه الخصوص ، ولنا على كل حال متابعة قريبة حين نعمد إلى بيان فهم الجاحظ للنص الحديثى .

= والتبيين حـ٣ ص٥ ـ ٧ طعن الشعوبية على العرب استعمالهم العصا فى الخطابة من بينما يطعنون به على عادات وتقاليد العرب ، اجتماعية أو أدبية والحوار الطويل الذى يديره قطبان متكلمان أحدهما يمثل العرب وهو النظام صاحب الكلب أما معبد الشعوبى فهو صاحب الديك ، يستخدم أصحاب الكلب الحديث فى جدلهم مثبتين فضل الكلب فى الحيوان حـ١ ص ٣٠٦ والحيوان حـ٢ ص ١٨١ — ١٩٠ ويرد عليهم الكرة أصحاب الديك فيستجلبون فى محاورتهم أحاديث فى فضل الديك فى الحيوان حـ٢ ص ٢٠١ — ٢٠٤ ، ولما يبين صاحب الكلب أن الغراب أفضل من الديك يناظره رأيه صاحب الديك فى الحيوان حـ٣ ص ٣١٠ — ٤١٤ ويدور حوار بين العربى صاحب الضأن والفارسى صاحب المعز يستدل كل فريق بحديث فى فضل حيوانه الرامز لقوميته : الحيوان حـ٥ ص ٥٠٣ — ٥٠٩ .

اللون الموضوعي :

هضم المعتزلة ما فى القرآن من موضوعات بحكم أن النص القرآنى كان مدار احتجاجهم ودفاعهم . ومكنتهم ثقافتهم الفلسفية المنطقية من أن يتصف درسهم القرآن أولا بهذه النظرة الشاملة المحلقة ، ثم هو يتسم ثانياً بالتقصى الجزئى لآى القرآن وموضوعاته . ولعل الجاحظ حين سلك مسلك مدرسته فى هذا السبيل ووسع نظرته الشاملة إلى القرآن متنبه إلى ما ننادى به اليوم من تفسير موضوعى للقرآن يتناول موضوعاً موضوعاً فى وحدة متكاملة وفى نسقها التاريخى .

تحدث الجاحظ عن موضوع النار فى القرآن مبرزاً مواطن تعظيمها فيه ، بادئاً ببنى إسرائيل ونار القربان : (فمن مواضعها التى عظمت بها أن الله عز وجل جعلها لبنى إسرائيل فى موضع امتحان إخلاصهم ، وتعرف صدق نياتهم فكانوا يتقربون بالقربان ، فمن كان منهم مخلصــــا نزلت نار من قبل السماء حتى تحيط به فتأكله ، فإذا فعلت ذلك كان صاحب القربان مخلصا فى تقربه . ومتى لم يروها وبقى القربان على حاله ، قضوا بأنه كان مدخول القلب فاسد النية ، ولذلك قال الله تعالى فى كتابه : « الذين قالوا أن الله عهد إلينا ألا نؤمن لرسول حتى يأتينا بقربان تأكله النار قل قد جاءكم رســـل من قبلى بالبينات وبالذى قلتم فلم قتلتموهم إن كنتم صادقين » . والدليل على أن ذلك قد كان معلوما قول الله عز وجل : « قد جاءكم رسل من قبلى بالبينات وبالذى قلتم » . ثم أن ستر على عباده وجعل بيان ذلك فى الآخرة . وكان ذلك التدبير مصلحة ذلك الزمان ووفق طبائعهم وعللهم وقد كان القوم من المعاندة والغباوة على مقدار لم يكن لينجع فيهم ويكمل لمصلحتهم إلا ما كان فى هذا الوزن . فهذا باب من عظم شأن النــار فى صدور الناس) .

ويستدعى الحديث عن بنى إسرائيل ذكر نار موسى : (ومما زاد فى تعظيم شأن النار فى صـــدور الناس قول الله عز وجل : « وهل أتاك حديث موسى إذ رأى نارا فقال لأهله امكثوا إنى آنست ناراً لعلى آتيكم منها بقبس أو أجد على النار هدى فلما أتاها نودى يا موسى . إنى أنا ربك فاخلع نعليك إنك بالوادى المقدس طوى » . وقال عز وجل : « إذ قال موسى لأهله إنى آنست ناراً سآتيكم منها بخبر أو آتيكم بشهاب قبس لعلكم تصطلون . فلما جاءها نودى أن بورك من فى النار ومن حولها وسبحان الله رب العالمين » . وكل ذلك مما زاد فى قدر النار فى صدور الناس) .

... فنار إبراهيم : (ومن ذلك نار إبراهيم عليه الســـلام . وقال الله عز وجل : « قالوا سمعنا فتى يذكرهم يقال له إبراهيم . قالوا فأتوا به على أعين الناس لعلهم يشهـدون » . ثم قال : « قالوا حرقوه وانصروا آلهتكم إن كنتم فاعلين » . فلما قال الله عز وجل : « قلنا يا نار كونى برداً وسلاما على إبراهيم » كان ذلك مما زاد فى نباهة النار وقدرها فى صدور الناس) .

ثم يعقب هـــذا يذكر بابا آخر فى تنويه القرآن الكريم بشأن منافع النار عموما : (وهو قوله عز وجل : « الذى جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً فإذا أنتم منه توقدون » والنار من أكبر الماعون وأعظم المرافق . ولو لم يكن فيها إلا أن الله عز وجل قد جعلها الزاجرة عن المعاصى ، لكان ذلك يزيد فى قدرها ، وفى نباهة ذكرها وقال تعـالى : « أفرأيتم النار التى تورون ، أأنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المنشئون » ثم قال : « نحن جعلناها تذكرة ومتاعا للمقوين » فقف عند قوله : « نحن جعلنا تذكرة ومتاعا » فإن كنت بهذا القول مؤمنا فتذكر ما فيها من النعمة أولا ثم آخراً ، ثم توهم مقادير النعم وتصاريفها) .

ويحدث حديث العقل والمنطق فى أن التخويف بالنار نعمة : (وقد علمنا أن الله عذب الأمم بالغرق والرياح وبالحاصب والرجم ، وبالصواعق وبالخسف والمسخ وبالجوع ، وبالنقص من الثمرات ، ولم يبعث عليهم ناراً ، كما بعث عليهم ريحا وحجارة وجعلها من عقاب الآخرة ، ونهى أن يحرق بها شىء من الهوام وقال : « لا تعذبوا بعذاب الله » فقد عظمها كما ترى ، فتفهم — رحمك الله فقد أراد الله إفهامك . وقد قال الله تعالى للثقلين : « يرسل عليكما شواظ من نار ونحاس فلا تنتصران . فبأى آلاء ربكما تكذبان » . ولم يعن أن التعذيب بالنار نعمة يوم القيامة ولكنه أراد التحذير بالخوف والوعيد بها ، غير إدخال الناس فيها ، وإحراقهم بها)[1] وفى موطن آخر يلحق بكلامه هذا أن النار من عذاب الآخرة وليست من عذاب الدنيا (ومما عظم الله به شأن النار أنها تنتقم فى الآخرة من جميع أعدائه وليس يستوجبها بشرى من بشرى . ولا جنى من جنى بضغينة ولا ظلم ، ولا جناية ولا عدوان ولا يستوجب النار الا بعداوة الله عز وجل وحده ، وبها يشفى صدور أوليائه من أعدائهم فى الآخرة)[2] .

حقاً لم يطبق الجاحظ منهج التفسير الموضوعى — بتفصيلاته كما نفهمه اليوم ، ولكن على كل حال هو مدرك لأصل الفكرة ، وهو أن يكون الموضوع القرآنى محور التفسير فى نسق تاريخى متكامل ، ذلك أن التفسير الجزئى للقرآن فيه من غير شك إخلال بمعنى الوحدة الموضوعية ، ولا زالت غالبية تفاسيرنا حتى اليوم يحالها هذا النطاق الجزئى .

---

(١) الحيوان جـ٤ ص٤٦١ — ٤٦٤

(٢) الحيوان جـ٥ ص ٩٦ أمثلة أخرى لهذا التنبيه الموضوعى : ما ذكر به الكلب فى القرآن من مديح وذم فى الحيوان جـ٢ ص٨٦ ويسرد بعض ما ذكره القرآن من الحيوان فى الحيوان جـ٤ ص٣٧ ، ويورد بعض أنواع العذاب المذكور فى القرآن ، فى الحيوان جـ٤ ص ٤٦ ، ٤٧ ثم يقف عند العذاب بالجراد والقمل وبالماء : فى الحيوان جـ٥ ص ٥٤٠ — ٥٤٨ ، ويسوق ما ورد من الملائكة فى القرآن ، الحيوان جـ٦ ص ٣٢٠ — ٣٢١

اللون الاجتماعي:

إن أدب الجاحظ المصور لبيئته وعصره لخير شاهد على هـــذه الخصيصة الاجتماعية للجاحظ ، فلم يغادر أدبه فئة وقع عليها بصر الجاحظ وألمت بها باصرته إلا وحدث عنها حديثاً يصور الظاهر من مسلكها ويتلقط الباطن من حركات نفوسها وعقولها ، حدث عن التجار ، والبحريين ، والمغنيين ، والنوكى والزهاد ، والقصاص ، والقصابين ، والمعلمين . . الخ ، ونقد أدواء عصره حين سخر من البخلاء وحدث عن اللصوص وأبان عن حيـــل المكدين وصور نفسيات القوادين ... الخ ، ولكن هذا موضوعه درس أدبي للجاحظ من هذه الزاوية . أما ما نقصد إليه هنا فهو ما فطن إليه الجاحظ من مؤثرات حول النص ، تربط بين النص وبيئته المادية أو المعنوية ، ومثل هـــذا الربط ضرورة له معطياته المعنوية ، ذلك أن تجريد النص من ظروفه يبيح الاحتمالات فيه . ولكن وضع اليد على ملابسات النص وأجوائه تحدد بدقة المدلول المراد بل وتوثق النص حين يطعن فيه طاعنون .

قال المؤمنون بما جاء من الآية فى قصة الفيل : (وقد جعل الله الفيل من أكبر الآيات وأعظم البرهانات للبيت الحرام ولقبلة الإسلام ، وتأسيساً لنبوة النبي ﷺ وتعظيما لشأنه ولما أجرى من ذلك على يدى جده عبد المطلب حين غدت الحبشة لتهدم البيت الحرام وتذل العرب فلم يذكر الله منهم ملكا ولا سوقه باسم ولا نسب ولا لقب ، وذكر الفيل باسمه المعروف ، وأضاف السورة التى ذكر فيها الفيل إلى الفيل وجعل فيه من الآية أنهم كانوا إذا قصدوا به نحو البيت تعاصى وبرك ، وإذا خلوه وسومه صد عنه وصدف ...) فقال الطاعنون : (كان الناس رجلين : رجل قد سمع بهذا الخبر من رجالات قريش الذين يجترون إلى أنفسهم

بذلك التعظيم ، كما كانت السدنة تكذب للأوثان والأصنام والأنصاب لتجتر بذلك المنافع . ورجل لم يكن عنده علم بأن هذا الخبر باطل يتقدم على إنكار ذلك الخبر وجميع قريش تثبته) .

وهنا ينهض الجاحظ ليضيء ما حول النص ، بادئاً بتحليل التركيب السكانى لمكة ، ثم بيان حال القوم — نفسياً واجتماعياً — ممن عاصروا أحداث الفيل : (إن مكة لم تزل دار خزاعة وبقايا جرهم وبقايا الأمم البائدة . وكانت كنانة منها النسأة . وكانت مر بن أد من رهط صوفة والربيط منها أصحاب المزدلفة وإليه كانت السدانة . وكانت عدوان وأبو سيارة عميلة بن أعزل ، تدفع بالناس. وقد كان بين خزاعة وبقايا جرهم ما كان حتى انتزعوا البيت منهم . وقد كان بين ثقيف وقريش لقرب الدار والمصاهرة ، والتشابه فى الثروة والمشاكلة فى المجاورة تحاسد وتنافر ، وقد كان هنالك فيهم الموالى والقطان والنازلة ومن يحج فى كل عام، وكان البيت مزوراً على وجه الدهر يأتونه رجالا وركباناً وعلى كل ضامر يأتين من كل فج عميق ، وبشق الأنفس كما قال الله تعالى : « فاجعل أفئدة من الناس تهوى إليهم » وكانوا بقرب سوق عكاظ وذى مجاز وهما سوقان معروفان ، وما زالتا قائمين حتى جاء الإسلام ، فلا يجوز أن يكون السالب والمسلوب ، والمفتخر به والمفتخر عليه ، والحاسد والمحسود ، والمتدين به والمنكر له ، مع اختلاف الطبائع وكثرة العلل يجمعون كلهم على قبول هذه الآية ، وتصديق هذه السورة ، وكلهم مطبق على عداوة النبى ﷺ والكفر به .

والمحلون من العرب . ممن كان لا يرى للحرم ولا للشهر الحرام حرمة : طيء كلها ، وخثعم كلها ، وكثير من أحياء قضاعة ويشكر والحارث بن كعب وهؤلاء كلهم أعداء فى الدين والنسب . هذا مع ما كان فى العرب من النصارى الذين

يخالفون دين مشركى العرب كل الخلاف كتغلب وشيبان وعبد القيس وقضاعة ، وغسان وسليح ، والعبادة ، وتنوخ ، وعاملة ، ولخم وجذام وكثير من بلحارث ابن كعب ، وهم خلطاء وأعداء يتغاورون ويسبون ويسبى منهم ، وفيهم الثؤور والأوتار والطوائل ، وهى العرب وألسنتها الحداد ، وأشعارها التى إنما هى مياسم ، وهممها البعيده ، وطلبها للطوائل ، وذمها لكل دقيق وجليل من الحسن والقبيح ، فى الأشعار والأرجاز والأسجاع ، والمزدوج والمنثور ، فهل سمعنا بأحد من جميع هؤلاء الذين ذكرنا أنكر شأن الفيل ، أو عرض فيه بحرف واحد)[1] بل ويفطن الجاحظ إلى ما قد يؤثر فى معنى النص من عصبية اجتماعية

---

(١) الحيوان جـ٧ ص ٢١١ ، ٢١٧ ، أمثلة أخرى نلمسها فى تفسيره الاجتماعى للكتابة . الحيوان جـ١ صفحات : ٤٨ ، ٤٩ ، ص ٩٦ — ٩٨ ، وحديثه عن البيان ووظيفته فى المجتمع . الحيوان جـ١ ص ٤٤ ، ٤٥ ، ويقرر أنه قل نبى إلا وقد حدثت عند مولده أو قبيل مولده أو بعد مولده أشياء لم يكن يحدث مثلها ، الحيوان جـ٦ ص ٢٧٦ ويحدث فى موطن آخر من الحيوان جـ٧ ص ٢١٨ — ٢٢٠ عن أن علامات الأنبياء مرتبطة بأحوال عصرهم وأحوال ناسه ، ولما يطعن طاعنون من النصارى على المسلمين ذبحهم الحيوان وصيده يشيرون إلى أن حال ذابحى الحيوان اجتماعيا سىء مما يشى. من غضب الله لسلكهم . فيكون من رد الجاحظ عليهم أن يعرض لهذه الحال الاجتماعية التى نسبوها للقصابين وغيرهم من ذابحى الحيوان والمتعاملين فيه ، بل والحال الاجتماعية للنصارى فى إقبالهم على السمك حتى ليغلونه على المسلمين فى أيام بعينها يسجلها الجاحظ ، ويكثرون من ذبح اللحوم وأكلها فى أعياد فصحهم . . الخ : الحيوان جـ٤ ص ٤٢٧ — ٤٣٦ ونذكر هنا أيضاً خبرة الجاحظ بالنص إذ ينقده فيضعه فى عصره ووسط ملابساته ، فثمة خطبة تنسب لمعاوية قالها وقد زاره — كما تقول الرواية — نفر من قريش يتباشرون بموته . وبعد إذ يوردها يكون من نقده الواعى لها : وفى هذه الخطبة أبقاك الله ضروب من العجب . منها أن الكلام لا يشبه السبب الذى من أجله دعاهم معاوية . ومنها أن هذا المذهب فى تصنيف الناس وفى الأخبار عما هم عليه من القهر والإذلال ، ومن التقية والخوف أشبه بكلام على رضى الله عنه ومعانيه وحاله ، منه بحال معاوية . ومنها أنا لم نجد معاوية فى حال من الحالات يسلك فى كلامه مسلك الزهاد ولا يذهب مذهب العباد ... البيان والتبيين جـ٢ ص ٥٩ — ٦١ .

لفاهمه ومفسره . هذا أبو عبيدة وقد شهرت عنه شعوبيته وطعنه على العرب يتأول وفق هواه الشعوبى ، تقول رواية الجاحظ : (... وقد ذكرت العرب هذه الأمم البائدة والقرون السالفة ولبعضهم بقايا قليلة وهم أشلاء فى العرب متفرقون مغمورون مثل جرهم وجاسم ووبار وعملاق ، وأميم وطسم وجديس ولقمان والهرماس ، وبنى الناصور وقيل بن عتر ، وذى جدن ... فأما ثمود فقد خبر الله عز وجل عنهم فقال : « وثموداً فما أبقى » وقال : « فهل ترى لهم من باقية » فأنا أعجب من مسلم يصدق بالقرآن يزعم أن فى قبائل العرب من بقايا ثمود . وكان أبو عبيده يتأول قوله : « وثموداً فما أبقى » إن ذلك إنما وقع على الأكثر وعلى الجمهور الأكبر . وهذا التأويل أخرجه من أبى عبيدة سوء الرأى فى القوم ، وليس له أن يجىء إلى خبر عام مرسل غير مقيد ، وخبر مطلق غير مستثنى منه ، فيجعله خاصاً كالمستثنى منه . وأى شىء بقى لطاعن أو متأول بعد قوله : « فهل ترى لهم من باقية » فكيف يقول ذلك إذا كنا نحن قد نرى منهم فى كل حى باقية . معاذ الله من ذلك)[1] .

اللون العلمى :

فى هذا السبيل يجب التفرقة بين أن نستخدم العلم فى التعرف على دلالة الخلق على الخالق — فيما أشار إليه النص القرآنى — وبين أن نقحم النص القرآنى على نظريات علمية قابلة للتغير والتحول كل آن وحين . فهى فى الأولى وسيلة معينة على التأمل والتفهم ، وهى فى الثانية فرض قسرى لكتاب دينى على العلم ، وتعريضه للنقض والتبديل يجعله — وهو باق على الزمان — متبنياً لمبادىء علمية لها صفة

(١) البيان والتبيين ج١ ص ١٨٧ — ١٨٨ .

الزمنية المتغيرة ، فى حين أن العلم لم ، ولن ، يعطى كلمة أخيرة فاصلة فى مسائله وقضاياه . والجاحظ فى عصر كانت الفلسفة فيه تختلط بالعلم لم يقف من تفسير القرآن هذا الموقف الثانى ، وإنما وقف الموقف الأول ، فجعل العلم أداة يستنير بها فهمه ، ويستضىء إدراكه للنص ، وبغير ما تتبع مستقص — ليس هنا مجاله — لما كان يسلكه الجاحظ فى منهج تفكيره من ملاحظة وتجارب ذات نتائج . ثم فروض يعرضها للشك يتدرج منه إلى يقين وتثبت[١] نحاول تأثر الجاحظ فيما أفاد بتلك الأداة ، العلم ...

حدد الجاحظ موقفاً للانسان من هذا الكون ، الإنسان الذى تتلاقى فيه ملامح مما فى الوجود الكبير : (أو ما علمت أن الإنسان الذى خلقت السماوات والأرض وما بينهما من أجله ، كما قال عز وجل : « سخر لكم ما فى السماوات وما فى الأرض جميعاً منه » إنما سموه العالم الصغير سليل العالم الكبير ، لما وجدوا فيه من جميع أشكال ما فى العالم الكبير ، ووجدنا له الحواس الخمس ، ووجدوا فيه المحسوسات الخمس ، ووجدوه يأكل اللحم والحب ، ويجمع بين ما تقتاته البهيمة والسبع ، ووجدوا فيه صولة الجمل ، ووثوب الأسد وغدر الذئب وروغان الثعلب ، وجبن الصفرد ، وجمع الذرة ، وصنعة السرفة ، وجود الديك ، وإلف الكلب ، واهتداء الحمام .. وسموه العالم الصغير لأنهم وجدوه يصور كل شىء بيده ، ويحكى كل صوت بفمه . وقالوا : ولأن أعضاءه مقسومة على البروج الإثنى عشر والنجوم السبعة ، وفيه الصفراء وهى من نتاج النار ، وفيه السوداء وهى من نتاج الأرض

---

(١) يقول فى الحيوان حـ٦ ص٣٥ : وبعد هذا فاعرف مواضع الشك وحالاتها الموجبة لها ، لتعرف مواضع اليقين والحالات الموجبة له ، وتعلم الشك فى المشكوك فيه تعلما ، فلو يكن فى ذلك ألا نعرف التوقف ثم التثبت لقد كان ذلك مما يحتاج إليه .

وفيه الدم وهو من نتاج الهواء ، وفيه البلغم وهو من نتاج الماء . وعلى طبائعه الأربع وضعت الأوتاد الأربع .

فجعلوه العالم الصغير إذ كان فيه جميع أجزائه وأخلاطه وطبائعه ، ألا ترى أن فيه طبائع الغضب والرضا ، وآلة اليقين والشك ، والاعتقاد والوقف ، وفيه طبائع الفطنة والغباوة والسلامة والمكر ، والنصيحة والغش ، والوفاء والغدر والرياء والإخلاص ... وما لا يحصى عدده ، ولا يعرف حده)[١] .

والإنسان على هذا القدر ، وبهذه القيمة ، يعجز عن قدر الحيوان ، يعجز عما أودع الله (... صدور صنوف سائر الحيوان من ضروب المعارف وفطرها عليه من ضروب الهدايات وسخر حناجرها له من ضروب النغم الموزونة ، والأصوات الملحنة ، والمخارج الشجية ، والأغانى المطربة ، فقد يقال أن جميع أصواتها معدلة ، وموزونة موقعة ، ثم الذى سهل لها من الرفق المجيب فى الصنعة مما ذلله الله تعالى لمناقيرها وأكفها ، وكيف فتح لها من باب المعرفة على قدر ما هيأ لها من الآلة ، وكيف أعطى كثيراً منها من الحس اللطيف ، والصنعة البديعة من غير تأديب وتثقيف ، ومن غير تقويم وتلقين ومن غير تدريج وتمرين ، فبلغت بعفوها وبمقدار قوى فطرتها من البديهة والارتجال ، ومن الابتداء والاقتضاب ما لا يقدر عليه حذاق رجال الرأى ، وفلاسفة علماء البشر بيد ولا آلة . بل لا يبلغ ذلك من الناس أكملهم خصالا وأتمهم خلالا ، لا من جهة الاقتضاب والارتجال ، ولا من جهة التعسف والاقتدار ، ولا من جهة التقدم فيه ، والتأنى فيه والتأتى له ، والترتيب لمقدماته ، وتمكين الأسباب المعينة عليه . فصار جهد الإنسان الثاقب الحس ، الجامع القوى ، المتصرف فى الوجوه ، المقدم فى

---

(١) الحيوان جـ ١ ص ٢١٢-٢١٤

الأمور ، يعجز عن عفو كثير منها ، وهو ينظر إلى ضروب ما يجيء منها ، كما أعطيت العنكبوت ، وكما أعطيت السرفة ، وكما علم النحل ، بل وعرف التنوط من بديع المعرفة ، ومن غريب الصنعة ، فى غير ذلك من أصناف الخلق . ثم لم يوجب لهم العجز فى أنفسهم فى أكثر ذلك إلا بما قوى عليه الهمج والخشـاش وصغار الحشرات ، ثم جعل الإنسان ذا العقل والتمكين ، والاستطاعة والتصريف وذا التكلف والتجربة وذا التأنى والمنافسة ، وصاحب الفهم والمسابقة ، والمتبصر شأن العاقبة ، متى أحسن شيئاً كان كل شيء دونه فى الغموض عليه أسهل ، وجعل سائر الحيوان ، وإن كان يحسن أحدها ما لا يحسن أحذق الناس متى أحسن شيئاً عجيباً ، لم يمكنه أن يحسن ما هو أقرب منه فى الظن ، وأسهل منه فى الرأى ، بل لا يحسن ما هو أقرب منه فى الحقيقة . فلا الإنسان جعل نفسه كذلك ، ولا شيء من الحيوان اختار ذلك ، فأحسنت هذه الأجناس بلا تعلم ، ما يمتنع على الإنسان وإن تعلم . فصار لا يحاوله إذ كان لا يطمع فيه ، ولا يحسدها إذ لا يؤمل اللحاق بها ، ثم جعل تعالى وعز هاتين الحكمتين بإزاء عيون الناظرين وتجاه أسمـاع المعتبرين ، ثم حث على التفكير والاعتبار ، وعلى الاتعاظ والازدجار ، وعلى التعرف والتبين ، وعلى التوقف والتذكر ، فجعلها مذكرة منبهة ، وجعل الفطر تنشيء الخواطر وتجول بأهلها فى المذاهب ذلك الله رب العالمين « فتبارك الله أحسن الخالقين »)[1] .

هذا إذن هو الموقف ، إنسان ينعكس عليه ما فى الوجود ، ولكنه عاجز عما أتيح للحيوان من قدرات ، وإذن فليكن هذا الحيوان مناط تأمله ، ومصدر درسه ثم آية وعظة . لقد جعل تعالى وعز : (بعض الوحوش كسوباً محتـالا وبعض

---

(١) الحيوان جـ١ ص٣٥–٣٧ .

الوحوش متوكلا غير محتال ، وبعض الحشرات يدخر لنفسه رزق سنته ، وبعضاً يتكل على الثقة بأن له كل يوم قدر كفايته ، رزقاً معداً وأمراً مقطوعاً ، وجعل الهمج يدخر ، وبعضه يتكسب وبعض الذكور يعول ولده ، وبعض الذكور لا يعرف ولده ، وبعض الأناث تخرج ولدها ، وبعض الأناث تضيع ولدها وتكفل ولد غيرها ، وبعض الأجناس معطوفة على كل ولد من جنسها ، وبعض الأناث لا تعرف ولدها بعد استغنائه عنها . وبعض الأناث لا تزال تعرفه وتعطف عليه ، وبعض الأناث تأكل ولدها وكذلك بعض الذكور ، وبعض الأجناس يعادى كل شيء ويكسر بيضها أو يأكل أولادها . وجعل يتم بعض الحيوان من قبل أمهاتها ، وجعل يتم بعضها من آبائها ، وجعل بعضها لا يلتمس الولد وإن أتاه الولد ، وجعل بعضها مستفرغ الهم فى حب الذرء والتماس الولد وجعل بعضها يزاوج وبعضها لا يزاوج ، ليكون للمتوكل من الناس جهة فى تكسبه واتخطار على بالهم أسباب البر والعقوق ، وأسباب الحظر والتربية وأسباب الوحشة من الأرحام الماسة) . ويرى الجاحظ أنه لمكان اقتران المعانى واختلاف العلل قال رسول الله ﷺ لبعضهم : « اعقلها وتوكل » وقال لبلال : « أنفق بلال ولا تخش من ذى العرش إقلالا » ، ومن ثم فهو يوصى بالدرس لكل ما فى هذا الوجود والنظر فيه : (فافهموا هذا التدبير ، وتعلموا هذه الحكم ، واعرفوا مداخلها ومخارجها ، فإن الله عز وجل لم يردد فى كتابه ذكر الاعتبار والحث على التفكير ، والترغيب فى النظر وفى التثبت والتعرف ، ألا وهو يريد أن تكونوا علماء من تلك الجهة ، حكماء من هذه التعبئة) .

إن الجاحظ يضع المعرفة فى خدمة هذا الوجود ، وفى تحديد مسلك الإنسان منه ، بالمعرفة تتكشف أسرار هذا الوجود ، ويتكيف الإنسان منه بحيث يفيد لدنياه كما يفيد لآخرته ، وبهذا يحقق الإنسان قيمته فى الحياة : (ولولا استعمال

المعرفة لما كان للمعرفة معنى ، كما أنه لولا الاستدلال بالأدلة لما كان لوضع الدلالة معنى ولولا تمييز المضار من المنافع ، والردى من الجيد بالعيون المجعولة لذلك لما جعل الله عز وجل العيون المدركة .

والإنسان الحساس إذا كانت الأمور المميزة عنده ، أخذ ما يحتاج إليه وترك ما يستغنى عنه ، وما يضر من أخذه فيأخذ ما يحب ، ويدع ما يكره ، ويشكر على المحبوب ويصبر على المكروه، حتى يذكر بالمكروه كيفية العقاب ويذكر بالمحبوب كيفية الثواب ويعرف بذلك كيفية التضاعيف ويكون ما يغمه رادعاً له. ومتحناً بالصبر عليه ،وما يسره باسطاً له ومتحناً بالشكر عليه. وللعقل فى خلال ذلك مجال ، وللرأى تقلب ، وتنشر للخواطر أسباب، ويتهيأ لصواب الرأى أبواب . ولتكون المعارف الحسية والوجدانات الغريزية ، وتمييز الأمور بها إلى ما يتميز عنه، وكذاء العقول وتحصره المقاييس . وليكون عمل الدنيا سلماً إلى عمل الآخرة ، وليترقى من معرفة الحواس إلى معرفة العقول . ومن معرفة الروية من غاية إلى غاية ، حتى لا يرضى من العلم والعمل إلا بما أداه إلى الثواب الدائم ، ونجاه من العقاب الدائم)(١) .

وإذا كان قد تحدد على ضوء هذه النصوص أن للانسان ، أى إنسان مسلكا فى هذا الكون، تتحقق به ذاته ، بأن ينفع بهذا الكون حياته النفع المادى والروحى، وأن يدخر لآخرته حسن الأجر ، وما هذا كله إلا حصيلة النظر فى هذا الكون وقبس المعرفة منه ـــ فأجدر بالمتكلم أن يجمع إلى علم الدين علم الفلسفة والمعرفة بالعلوم الطبيعية ؛ وهو ما يطلق عليه الجاحظ ـــ معرفة الطبائع : (ولا يكون المتكلم جامعاً لأقطار الكلام متمكناً فى الصناعة حتى يكون الذى يحسن من كلام

---

(١) الحيوان ج٢ ص ١١٤-١١٦ .

الدين فى وزن الذى يحسن من كلام الفلاسفه والعالم عندنا الذى يجمعها ، والمصيب الذى يجمع بين تحقيق التوحيد وإعطاء الطبائع حقائقها من الأعمال) وهو يعترف بصعوبة هذا الجمع بين تحقيق التوحيد ومعرفة الطبائع (ولعمرى أن فى الجمع بينهما بعض الشدة)[١] ولما ينتقد الجاحظ أطباء زمانه ، يأمل لو كان الكلام صفة الأطباء والعلم صفة المتكلمين : (وما كان أحوجنا وأحوج جميع المرضى أن يكون جميع الأطباء متكلمين ، وإلى أن يكون المتكلمون علماء ، فإن الطب لو كان من نتائج حذاق المتكلمين ومن تلقيحهم له ، لم نجد فى الأصول التى يبنون عليها من الخلل ما نجد)[٢] .

وبالعلم الطبيعى لا تتأكد معرفة إلا بعد تجربة ، ومن هنا أخذ المعتزلة ومنهم الجاحظ بالمنهج التجريبي يتوسلون به إلى الحقيقة . ولنكتف هنا بخبرة عمارسة للجاحظ يرويها لقد شاع أن (الأفاعى تسكرة ريح السذاب والشيح ، وتستريح إلى نبات الحرمل . وأما أنا فإنى ألقيت رأسها وأنفها من السذاب ما غمرها فلم أرى على ما قالوا دليلا)[٣] .

---

(١) الحيوان جـ٢ ص ١٣٤ـ١٣٥ .

(٢) الحيوان جـ٥ ص ٥٩ ، ومن أمثلة نهج المعتزلة العلمى قصيدتان اوشر ضمنهما معارف علم الحيوان ، انظر الحيوان جـ٦ ص ٢٨٤ — ٢٩٧.

(٣) الحيوان جـ٦ ص٣٩٩ ، ويسأل الجاحظ قصاباً عما يشاع عن أن خصية الجمل وشقشقته لا توجد عند ذبحه فيكذب القصاب هذه المقالة ولكن الجاحظ لا يشفيه إلا المعاينة فيرسل إليه القصاب بعدئذ بشقشقة وخصية جمل مذبوح . الحيوان جـ٦ ص ٤٣٩ — ٤٤٠ ، ويسأل الجاحظ بحرياً عن دعوى أرسطاطاليس ان السمكة لا تبتلع الطعم أبداً إلا ومعه شىء من ماء فيكذبها : الحيوان جـ٦ ص ١٧ ، ١٨ والجاحظ يروى أمثلة لتجارب مدرسته الاعتزالية كتجربة لإسكار البهائم : الحيوان جـ٢ ص ٢٢٨ ـ ٢٢٩ وحديث النظام فى تجربة لإسكار البهائم والسباع : الحيوان جـ٢ ص ٢٣٠ ، وتجربة تبطل ما قيل عن =

بل ويمعن الجاحظ فى تطبيق هذا المبدأ ليتحقق من معنى بيت شعرى — يقول الجاحظ : (وأنشدنى يحي الأغر :

كضرب القيون سبيك الحد يشد يوم الجنائب ضرباً وكيداً .

فلم أعرفه ، فسألت بعض الصياقلة فقال : نعم ، هـذا بين معروف ، إذا أخرجنا الحديدة من الكير فى يوم شمال ، واحتاجت فى القطع إلى مائة ضربة ، احتاجت فى قطعها يوم الجنوب إلى أكثر من ذلك ، وإلى أشد من ذلك الضرب لأن الشمال ييبس ويقصف ، والجنوب يرطب ويلدن)(١) .

تلك دلائل الأخذ بأسلوب العلم عند الجاحظ ، فلنتأثر روحه العلمية هذه فيما عرض له من تأويل النص وإضاءة جوانبه . فى آية : « ويخلق ما لا تعلمون » يورد رأى بعض المفسرين — ونظنه معتزلياً — (من أراد أن يعرف معنى قوله : « ويخلق ما لا تعلمون » فليوقد ناراً فى وسط غيضة أو فى صحراء برية ثم ينظر إلى ما يغشى النار من أصناف الخلق من الحشرات والهمج فإنه سيرى صوراً ، ويتعرف خلقاً لم يكن يظن أن الله تعالى خلق شيئاً من ذلك العالم . وعلى أن الخلق الذى يغشى ناره يختلف على قدر اختلاف مواضع العيـاض والبحار والجبال . ويعلم أن ما لم يبلغه أكثر وأعجب) . ويكون من رضا الجاحظ عن هذا التأويل قوله . (وما أرد هذا التأويل وأنه ليدخل عندى فى جملة ما تدل عليه الآية . ومن لم يقل ذلك لم يفهم عن ربه ولم يفقه فى دينه)(٢) .

= وحيلة قتل النمل . الحيوان حـ ٤ ص ٣٦ . وحديث بعض أهل العلم من أصحاب الأخبار والتجربة عن وثب المذكورة على المذكورة : الحيوان حـ٤ ص ٥١ .

(١) الحيوان حـ٤ ص ٤٠٧ .

(٢) الحيوان حـ٢ ص ١١٠ ، ١١١ .

ويطعن قوم فى تأويل آية : « واسألهم عن القرية التى كانت حاضرة البحر إذ يعدون فى السبت إذ تأتيهم حيتـــانهم يوم سبتهم شرعاً ويوم لا يسبتون لا تأتيهم كذلك نبلوهم بما كانوا يفسقون » طعنوا بغير علم ولا بيان فقالوا : (وكيف يكون ذلك وليس بين أن تجىء فى كل هلال فرق ، ولا بينها إذا جاءت فى رأس الهلال فرق ، ولا بينها إذا جاءت فى رأس السنة فرق ، وهذا بحر البصرة والأبلة ، يأتيهم ثلاثة أشهر معلومة معروفة من السنة السمك الأسبور ، فيعرفون وقت مجيئه وينتظرونه ويعرفون وقت انقطاعه ، ومجىء غيره ، فلا يمكث بهم الحال إلا قليلا حتى يقبل السمك من ذلك البحر فى ذلك الأوان ، فلا يزالون فى صيد ثلاثة أشهر معلومة من السنة ، وذلك فى كل سنة مرتين لكل جنس) . .

ويرد الجاحظ عليهم رد ذى العلم يبرز بنقاشه مكامن الحكمة فى النص ، ويبين قيمة مضمونه : (قلنا لهؤلاء القوم : لقد أصبتم فى بعض ما وصفتم وأخطأتم فى بعض . قال الله تعالى : « إذ تأتيهم حيتانهم يوم سبتهم شرعاً ويوم لا يسبتون لا تأتيهم » . ويوم السبت يدور مع الأسابيع ، والأسابيع تدور مع شهور القمر . وهذا لا يكون مع استواء من الزمان . وقد يكون السبت فى الشتـــاء والصيف والخريف ، وفيما بين ذلك . وليس هذا من باب أزمان قواطع السمك وهيج الحيوان وطلب السفاد ، وأزمان الفلاحة ، وأوقات الجزر والمد وفى سبيل الأنواء ، والشجر كيف ينفض الورق والثمار ، والحيات كيف تسلخ ، والأيائل كيف تلقى قرونها ، والطير كيف تنطق ومتى تسكت . . .

وقد أقررنا بعجيب ما نرى من مطالع النجوم ، ومن تناهى المد والجزر على قدر امتلاء القمر ونقصانه وزيادته ومحاقه ، واستراره . وكل شىء يأتى على هذا النسق من المجارى ، فإنما الآية فيه لله وحده على وحدانيته .

فإذا قال قائل لأهل شريعة ولأهل مرسى ، من أصحاب بحر أو نهر أو واد

أو عين أو جدول : تأتيكم الحيتان فى كل سبت . أو قال : فى كل رمضان . ورمضان متحول الأزمان فى الشتاء والصيف ، والربيع والخريف . والسبت يتحول فى جميع الأزمان . فإذا كان ذلك كانت تلك الأعجوبة فيه دالة على توحيد الله تعالى ، وعلى صدق صاحب الخبر ، وأنه رسول ذلك المسخر لذلك الصنف . وكان ذلك المجىء خارجاً من النسق القائم والعاده المعروفة . وهذا الفرق بذلك بين والحمد لله)[١] .

ولا يتمحل الجاحظ متوسلا بالحذلقة العلمية فى تفسير الآى - ديدن بعض معاصرينا - ولكنه يعرض هنا فى سورة يوسف لبعض آيها عرضاً فطناً يفصل فيه بين الحكمة الإلهية والمقررات العلمية المعروفة والمسمع إليه : (وليس الذى يحكى من صدق الحس فى الشم من بعض الناس . وعن النعام والسباع ، والفأر والذر وضروب من الحشرات من شكل ما نطق به القرآن العظيم من شأن يعقوب ويوسف عليهما الصلاه والسلام حين يقول تعالى : « قال أبوهم إنى لأجد ريح يوسف لولا أن تفندون . قالوا تالله إنك لفى ضلالك القديم » . وكان هذا من يعقوب بعد أن قال يوسف : « اذهبوا بقميصى هذا فألقوه على وجه أبى يأت بصيراً وأتونى بأهلكم أجمعين » ولذلك قال : « ولما فصلت العير قال أبوهم إنى لأجد ريح يوسف لولا أن تفندون » ثم قال : « فلما أن جاء البشير ألقاه على وجهه فارتد بصيرا » وإنما هذا علامة ظهرت له خاصة ، إذ كانوا لا يشتمون أرواح أولادهم إذا تباعدوا عن أنوفهم وما فى طاقة الحصان الذى يجد ريح الحجر بما يجوز الغلوتين والثلاث . فكيف يجد الإنسان وهو بالشام ريح إبنه فى قميصه ساعة فصل من أرض مصرا ؟ ولذلك قال : « ألم أقل لكم أنى أعلم من الله مالا تعلمون »)[٢] .

---

(١) الحيوان جـ٤ ص١٠٠ — ١٠٤

(٢) الحيوان جـ٤ ص ٤٢٦ من الأمثلة الأخرى لهذا اللون العلمى تفسير الجاحظ =

اللون النفسي :

أحاطت بالجاحظ منذ صغره عوامل نبهت فيه العقل ، وأيقظت الملاحظة وأرهفت الحس ، نشأ في أسرة أحاطت بها أسباب الولاء والتبعية ، ثم أحس مرارة اليتم ، وعض الفقر ، فقد كانت أمه تكفله ، وكان هو يعينها على أسباب العيش[1] واجتمع إلى هذا كله دمامته ، فهو شديد السمرة ، جاحظ العينين قصير القامة ، صغير الأذنين ، قصير العنق[2] ...

كانت العيون تقتحمه ، ويحس هو هذا ، فينتبه لكل خطرة ، ويشعر بكل همسه وهكذا نشأ مفطوراً على الحساسية . ولما اكتملت له المعرفة وصعد منذ القاع حيث نشأ إلى القمة حيث تقلب وتردد على ساح الخلفاء والوزراء والأعيان تجمعت لديه الخبرة الممارسة بما عليه النفس البشرية من طباع وميول تعلوا أو تسفل ، خاصة وقد أحاطت به عوامل الحسد والعداوة لما نبه أمره واتصلت بالسلطان أسبابه . وصورت كتبه ملامح رائعة من خبرته بالحركات النفسية

= لبعض الآى متوسلا بمعرفة الزمان بحالات القمر : الحيوان حـ١ ص٤٦ — ٤٧ وحديثه عن الأجنحه حين ينكر أقوام على القرآن في ذكره منها العدد غير الزوجي : الحيوان حـ٣ ص٢٣١ — ٢٣٣ وتفسير ما توسل به الزاعمون لسماع النعامة : الحيوان حـ٤ ص٣٨٦ـ٣٨٨ ورد ما طعن به الطاعنون في آي الرجم بالشهب حين قالوا إننا لم نجد كوكباً قط خلا مكانه لو صح أنها للرجم الحيوان حـ٦ ص ٤٩٦ — ٥٠٢ ويورد الجاحظ رأى أستاذه النظام في السكون ، بمعنى اجتماع الماء والنار في الشجرة مستدلا بآى قرآني : الحيوان حـ٤ ص٩٢-٩٣

(١) يروى ياقوت في معجم الأدباء حـ١٦ ص٧٤ أن الجاحظ شوهد يبيع الخبز والسمك بسيحان من نواحي البصرة .

(٢) الجاحظ لشارل بللات ص١٠٠ ط دمشق . دار اليقظة العربية ١٩٦١م .

الإنسانية(١) .

والجاحظ بهذه المعرفة ذات الخطر فى فقه النص والإحساس بمضمونه عرض للتأويل القرآنى مستبطنا ما وراء المعنى من خبرة شفافة بالنفس ، وحس دقيق واع بدبيب الحركة فيهـــا ، وهو منهج نتوق اليوم إلى تناول النص القرآنى به تناولا متعمقاً ، وقد وقفنا على مستكشفات فى النفس الإنسانية لم يكن عصر الجاحظ قد أتاحها له . . .

يحدث الجاحظ عن ضرورة البيان حديث النفس فيقول : (وهو البيان الذى جعله الله تعالى سبباً فيما بينهم ، ومعبراً عن حقائق حاجاتهم ، ومعرفا لمواضع سد الخلة ورفع الشبهة ومداواة الحيرة ولأن أكثر الناس عن الناس أفهم منهم عن الأشباح الماثلة ، والأجسام الجامدة ، والأجرام الساكنة ، التى لا يتعرف ما فيها من دقائق الحكمة وكنوز الآداب وينابيع العلم ، إلا بالعقل الثاقب اللطيف ، وبالنظر التام النافذ ، وبالأداة الكاملة ، وبالأسباب الوافرة . والصبر على مكروه الفكر ، والاحتراس من وجوه الخدع والتحفظ من دواعى الهوى ، ولأن الشكل أفهم عن شكله وأسكن إليه وأصب به . وذلك موجود فى أجنـــاس البهائم وضروب السباع . والصبى عن الصبى أفهم له ، وله آلف وإليه أنزع . وكذلك العالم والعالم والجاهل والجاهل . وقال عز وجل لنبيه عليه الصلاة والسلام : « ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا » لأن الإنسان عن الإنسان أفهم وطباعه بطباعه آنس . وعلى قدر ذلك يكون موقع ما يسمع منه ...)(٢) .

---

(١) نحيل فى هذا مثلا على منهجه النفسى فى مزج الجد بالهزل إذ يعلم أن القارىء ملول بطبعه يفتر نشاطه إذا كان الأمر كله جداً : الحيوان حـ٦ ص ١٥ ومواضع كثيرة من كتبه ورسائله مجال العرض المفصل لها بحث نستقل به .

(٢) الحيوان حـ١ ص ٤٤ — ٤٦ .

ويذكر الجاحظ آيا عرضت لصفة العرب تشرح نفسياتهم ، ليرد فيها بحديثه عن فضل المفهم والمتفهم : (... ثم قال الله تبارك وتعالى فى باب آخر من صفة قريش والعرب : « أم تأمرهم أحلامهم بهذا » وقال : « فاعتبروا يا أولى الأبصار » وقال : « أنظر كيف ضربوا لك الأمثال » : وقال : « وإن كان مكرهم لتزول منه الجبال » وعلى هذا المذهب قال : وإن يكاد الذين كفروا ليزلقونك بأبصارهم » . وقال الشاعر فى نظر الأعداء بعضهم إلى بعض :

يتقارضون إذا التقوا فى موقف　　نظراً يزيل مواطىء الأقدام

وقال الله تبارك وتعالى : « وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم لأن مدار الأمر على البيان والتبين ، وعلى الإفهام والتفهيم . وكلما كان اللسان أبين كان أحمد ، كما أنه كلما كان القلب أشد استبانة كان أحمد .

والمفهم لك والمتفهم عنك شريكان فى الفضل ، الا أن المفهم أفضل من المتفهم وكذلك المعلم والمتعلم . هكذا ظاهر هذه القضية ، وجمهور هذه الحكومة إلا فى الخاص الذى لا يذكر والقليل الذى لا يشهر)[١] .

وينظر الجاحظ إلى الخط من زاوية النفس فى مجال الترهيب : (قال الله تبارك وتعالى : « كراماً كاتبين يعلمون ما يفعلون » وقال الله عز وجل : « فى صحف مكرمة مرفوعة مطهرة بأيدى سفرة » وقال : « فأما من أوتى كتابه بيمينه وقال : وأما من أوتى كتابه وراء ظهره » وقال : « اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا » ولو لم تكتب أعمالهم لكانت محفوظة لا يدخل ذلك الحفظ نسيان ، ولكنه تعالى وعز علم أن كتاب المحفوظ ونسخه أوكد وأبلغ فى الإنذار والتحذير ، وأهيب فى الصدور)[٢] .

---

(١) البيان والتبيين جـ ١ ص ٢١/١٢ .

(٢) الحيوان جـ١ ص ٦٢

ويعرض للخصائص النفسية لدى العامة فى كل عصر وفى كل مصر والتى تلتقى كلها حولها : (وذكر الله عز وجل رد قريش ومشركى العرب على النبى ﷺ قوله، فذكر ألفاظهم ، وجهد معانيهم ، ومقادير هممهم التى كانت فى وزن ما يكون من جميع الأمم إلى أنبيائهم فقال : « تشابهت قلوبهم وقال : « أتوا صوابه » ثم قال : وخضتم كالذى خاضوا ، ومثل هذا كثير ألا ترى أنك لا تجد بداً فى كل بلدة وفى كل عصر للحاكة فيهم على مقدار واحد وجهة واحـــدة ، من السخط والحمق ، والغباوة والظلم وكذلك النخـــاسون على طبقاتهم ، من أصناف ما يبيعون ، وكذلك السماكون والقلاسون وكذلك أصحاب الحلقان ، كلهم فى كل دهر وفى كل بلد ، على مثال واحد وعلى جهة واحدة . وكل حجام فى الأرض فهو شديد الاستهتار بالنبيذ ؛ وإن اختلفوا فى البلدان والأجناس والأسنان . ولا ترى مسجوناً ولا مضروباً عنـــد السلطان إلا وهو يقول : إنى مظلوم ، ولذلك قال الشاعر :

لم يخلق الله مسجوناً تسـائله ما بال سجنك إلا قال مظلوم

وليس فى الأرض خصمان يتنازعان إلى حاكم ، إلا كل واحد منهما يدعى الإنصاف والظلم على صاحبه)[1] .

ويشير سريعاً إلى ما فطرت عليه النفس من حب الأرض التى نشأت عليها : (وأخبر الله عز وجل عن طبائع الناس فى حب الأوطان فقال : « قالوا وما لنا ألا نقاتل فى سبيل الله وقد أخرجنا من ديارنا وأبنائنا » وقال : « ولو أنا كتبنا عليهم أن اقتلوا أنفسكم أو اخرجوا من دياركم ما فعلوه إلا قليل منهم)[2] .

---

(١) الحيوان ج٢ ص ١٠٥/١٠٦

(٢) الحيوان ج٣ ص ٢٢٨ .

ويرى أن الخوف من الشيطان صورة ثابتة فى كل نفس ، تروع الناس على مدى ما يتفاوتون بيئات وطباعا ، فيقول فى الآية : « إنها شجرة تخرج فى أصل الجحيم طلعها كأنه رؤوس الشياطين » (ليس أن الناس رأوا شيطانا قط على صورة ، ولكن لما كان الله تعالى قد جعل فى طباع جميع الأمم استقباح جميع صور الشياطين ، واستسماجه وكراهته ، وأجرى على ألسنة جميعهم ضرب المثل فى ذلك — وجمع بالايحاش والتنفير ، وبالاضافة والتقريع ، إلى ما قد جعله الله فى طباع الأولين ، والآخرين وعند جميع الأمم على خلاف طبائع جميع الأمم ...)(١) .

اللون الروائى :

لو تسمحنا امددنا الجاحظ مفسراً روائيا من غير شك إذ أنه حاكيه تفاسير روائية ، لكن ما نقصد هنا هو موقف الجاحظ من تلك الألوان من التفسير المنقول . نلمح فى أحدها التفسير القريب للنص بما لا ينحرف عن المضمون المراد ونلمح فى آخر من البدعية ما لا يتفق والنص ، وإنما يحاول اللفت بما فيه من غريب الخبر وجديد المعنى ، وثالث نلمح فيه من القصص ما هو من صنع الخيال أو من آثار قوم دخلوا الاسلام ودسوا فى التفسير تراثهم الأسطورى . على أننا قبل أن ندخل فى تفصيل هذا كله نقف أولا من الجاحظ عند رأيه فى التفسير الروائى لنعقب بمواقف الجاحظ من تلك التفاسير الروائية جميعا .

---

(١) الحيوان ج٤ ص٣٩ — ٤٠ أمثلة أخرى : تعليله النفسى لفزع قوم فرعون من عصا موسى وقد قلبت حية . الحيوان ج٤ ص١٥٨ — ١٦٢ ، ويرى الجاحظ فى مخلوقات الله إيحاءات نفسية . الحيوان ج١ ص٣٣ — ٣٥ ويحدث عن هدهد سليمان ومشاركته الإنسان الحس وفطنته إلى تمييز ما بين الهدى والضلال . الحيوان ج٤ ص٧٧ — ٨٥ وينقل تفسيراً يبدوا أنه عن معتزلى فيه تعليل نفسى لتبسم سليمان من حديث النمل . الحيوان ج٤ ص ٢٠ .

أولا — أن ما لا خلاف عليه من عقيدة أو مذهب ، أو يحتمله مضمون النص يجيزه الجاحظ ولا يتوقف أمامه ، فيورد فى موضوع الدعاء بضعة تفاسير روائية نصها : (عبد العزيز بن أبان عن سفيان فى قوله : «دعواهم فيها سبحانك» كان أحدهم إذا أراد أن يدعو قال : « سبحانك اللهم » سفيان عن ابن جريج ، عن عكرمة ، قال فى قوله تعالى : « قد أجيبت دعوتكما » قال : كان موسى عليه السلام يدعو وهارون يؤمن ، فجعلهما الله داعيين .

قال : لما وقع يونس فى البحر وقد وكل به حوت ، فلما وقع ابتلعه فأهوى به إلى قرار الأرض ، فسمع تسبيح الحصى ، فنادى يونس فى الظلمات «أن لا إله إلا أنت سبحانك إنى كنت من الظالمين » قال : ظلمة بطن الحوت . وظلمة البحر، وظلمة الليل ، وقال الله تبارك وتعالى : « فلولا أنه كان من المسبحين . للبث فى بطنه إلى يوم يبعثون »)[1] .

ولنر هنا صنيعه بتلك التفاسير الروائية يوردها فى موضوع خصاء الدواب ينتقى من بينها تفسيراً مرتكزاً على قاعدة أساسية فى فهم أى مضمون ، وهو أن تكون بنية الكلام دالة على هذا المضمون ، ولا نقحمه نحن من عندياتنا بلا دلالة لفضيه أو سياق معنوى ... وإلى نص الجاحظ بعد إيراد أحاديث تنهى عن الخصاء يقول (... وأبو جعفر الرازى قال : حدثنا الربيع بن أنس عن أنس ابن مالك فى قوله تعالى : « ولآمرنهم فليغيرن خلق الله » قال هو الخصاء ...

أبو بكر الهذلى عن عكرمة فى قوله تعالى : « ولآمرنهم فليغيرن خلق الله » قال : خصاء الدواب .

قال : وقال سعيد بن جبير : أخطأ عكرمة ، هو دين الله .

---

(١) البيان والتبيين حـ٣ص ٢٨٣/٢٨٤

نصر بن طريف قال : حدثنا قتادة عن عكرمة فى قوله تعالى : « فليغيرن خلق الله » قال : خصاء البهائم . فبلغ مجاهد فقال : كذب هو دين الله) .

وينصل الجاحظ فيما انتقد به سعيد بن جبير ومجاهد تأويل عكرمة مؤسساً لقاعدة فهم للمضمون : (فمن العجب أن الذى قال عكرمة هو الصواب ، ولو كان هو الخطأ لما جاز لأحد أن يقول له كذبت . والناس لا يضعون هذه الكلمة فى موضع خطأ الرأى ممن يظن به الاجتهاد وكان ممن له أن يقول . ولو أن إنساناً سمع قول الله تبارك وتعالى « فليغيرن خلق الله » قال : إنما يعنى الخصاء ، لم يقبل ذلك منه ، لأن اللفظ ليست فيه دلالة على شىء دون شىء ، وإذا كان اللفظ عاماً لم يكن لأحد أن يقصد به إلى شىء بعينه إلا أن يكون النبى ﷺ قال ذلك مع تلاوة الآية ، أو يكون جبريل عليه السلام قال ذلك للنبى ﷺ لأن الله تبارك وتعالى لا يضمر ولا ينوى ، ولا يخص ولا يعم بالقصد ، وإنما الدلالة فى بنية الكلام نفسه ، فصورة الكلام هو الإرادة وهو القصد ، وليس بينه وبين الله تعالى عمل آخر كالذى يكون من الناس ، تعالى الله عن قول المشبهة علواً كبيراً) ثم يذكر تفسيراً يتفق فيه ابن عباس وعكرمة : (أبو جرير عن عمار بن أبى عمار أن ابن عباس قال فى قوله تعالى : « ولآمرنهم فليغيرن خلق الله » قال : هو الخصاء .

وأبو جرير عن قتادة عن عكرمة عن ابن عباس مثله ...)[١] .

ثانياً — أما التفسير الروائى المتكلف فإن الجاحظ يقف منه موقف المستنكر ، وهو يورد فى هذا السبيل رأى أستاذه النظام فى طائفة تكلفت فى تفسيرها الروائى بما لا تسمح به دلالة اللفظ فى النص ، قال : (كان أبو إسحاق يقول :

---

(١) الحيوان جـ١ ص١٧٩ — ١٨٠

لا تسترسلوا إلى كثير من المفسرين ، وإن نصبوا أنفسهم للعامة ، وأجابوا فى كل مسألة ، فإن كثيراً منهم يقول بغير رواية على غير أساس ، وكلما كان المفسر أغرب عندهم كان أحب إليهم وليكن عندكم عكرمة ، والكلبي والسدى ، والضحاك ، ومقاتل بن سليمان ، وأبو بكر الأصم فى سبيـل واحدة . فكيف أثق بتفسيرهم وأسكن إلى صوابهم وقد قالوا ...) ثم يذكر أمثلة لما تكلفوه من التفسير وينتقده : (... قالوا فى قوله عز وجل : « وأن المساجد لله » إن الله عز وجل لم يعن بهذا الكلام مساجدنا التى نصلى فيها ، بل إنما عنى الجباه وكل ما سجد الناس عليه : من يد ورجل وجبهة وأنف وثفنة .

وقالوا فى قوله تعالى : « أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت » إنه ليس يعنى الجمال والنوق وإنما يعنى السحاب .

... وقالوا فى قوله تعالى : « ويل للمطففين » الويل : واد فى جهنم ثم قعدوا يصفون ذلك الوادى . ومعنى الويل فى كلام العرب معروف وكيف كان فى الجاهلية قبل الإسلام ، وهو من أشهر كلامهم .

... وقال آخرون فى قوله تعالى : « عيناً فيها تسمى سلسبيلا » قالوا : أخطأ من واصل بعض هذه الكلمة ببعض . قالوا : وإنما هى : سل سبيلا إليها يا محمد . فإن كان كما قالوا فأين معنى تسمى ، وعلى أن شىء وقع قوله تسمى ، فتسمى ماذا ، وما ذلك الشىء .. الخ)[١] .

ولا يسمح الجاحظ أبداً بتفسير روائى يتحايل على مضمون النص بما ليس فيه ، يقول : (وكان الواقدى يروى عن بعض رجاله أن لسان موسى كانت

---

(١) الحيوان جـ١ ص٣٤٣ — ٣٤٦ .

عليه شأمة فيها شعرات ، وليس يدل القرآن على شىء من هذا ، لأنه ليس فى قوله: « واحلل عقدة من لسانى » دليل على شىء دون شىء)[١] .

هذه الطائفة من المفسرين أغربت بمروياتها لتنفق سوقها عند العامة . وثمت طوائف أخرى كان تكلفها عن هوى وقصد ، كأن تؤول الغالية لغاية تخدم أفكارها، وكذلك تأويل الصوفية سباحة فى خيالاتها يقول الجاحظ : (وقد قال الله عز وجل : « والتين والزيتون » فزعم زيد بن أسلم أن التين دمشق ، والزيتون فلسطين . وللغاية فى هذا تأويل أرغب بالعترة عنه وذكره . وقد أخرج الله تبارك وتعالى الكلام مخرج القسم ، وما تعرف دمشق إلا بدمشق ، ولا فلسطين إلا بفلسطين ، فإن كنت إنما تقف من ذكر التين على مقدار طعم يابسه ورطبه ، وعلى الاكتنان بورقه وأغصانه . . .) وبعد إذ يعدد نفع شجر التين والزيتون يخلص إلى أنه إن كان وقوفك عند هذه المنافع الدنيوية الحسية (فقد أسأت ظناً بالقرآن وجهلت فضل التأويل وليس لهذا المقدار عظمها الله عز وجل وأقسم بهما ونوه بذكرهما) .

ولم يكشف الجاحظ عن مقصد القسم بهاتين الشجرتين ، ولكن يعقب كلامه حديثه عن التأمل فى أدنى الكائنات ومنها قوله : (ولو وقفت على جناح بعوضة وقوف معتبر ، وتأملته تأمل متفكر بعد أن تكون ثاقب النظر سليم الآلة غواصاً على المعانى . . . لملأت مما توجدك العبرة من غرائب الطوامير الطوال ، والجلود الواسعة الكبار . . .)[٢] المقصد إذن التأمل فى حكمة الخالق على هذه الصورة ، ومن ثم استفادة دروس وعظات من صورة هذا الوجود .

---

(١) البيان والتبين ج١ ص ٣٧

(٢) الحيوان ج١ ص ٢٠٨ــ٢٠٩

أما الصوفية ، وأحمد بن حائط — وكان معتزلياً له منكرات خيال — فقد تصدى لهم الجاحظ ناقداً فى لذع : (زعم ابن حائط وناس من جهال الصوفية أن فى النحل أنبياء ، لقوله عزوجل : « وأوحى ربك الى النحل » وزعموا أن الحواريين كانوا أنبياء لقوله عزوجل : « وإذ أوحيت إلى الحواريين » قلنا : وما خالف الى أن يكون فى النحل أنبياء ، بل يجب أن تكون النحل كلها أنبياء لقوله عز وجل على المخرج العام « وأوحى ربك إلى النحل » ولم يخص الأمهـات والملوك واليعاسيب ، بل أطلق القول إطلاقا .

وبعد فإن كنتم مسلمين فليس هذا قول أحد من المسلمين وألا تكونوا مسلمين فلم تحملون الحجة على نبوة النحل كلاماً هو عندكم باطل[1]) .

وإذا لحظنا أن ابن حائط من تلامذة النظام وينتقـده هنا الجاحظ وأن أبا بكر الأصم كان معتزليا وأورد الجاحظ انتقاد النظـام له — لأدركنا أن تكلف التأويل بما لا دليل عليه فى النص مستبعد عند الجاحظ فى مجال لا جدال فيه لرأى عقدى أو مذهبي ولكنها فحسب سوق الرواية النافقة عند العامة .

ثالثا — وعن التفسير الروائى المتناول للقصص بخاصة ، فقد وقف الجاحظ منه ومن رجاله موقفين متخالفين فإذا كان المفسرون معتزلة عقليين يكون ذكره لهم محوطا بالاعتبار والتقدير .

نجده مثلا يذكر من قصاص المعتزلة الفضل بن عيسى الرقاشى ، وكان سجاعا فى قصصه ، فيكون من قوله فيه : (. . . وكان عمرو بن عبيد وهشام بن حسان ، وأبان بن أبى عياش يأتون مجلسه . وقال له داود بن أبى هند : لولا أنك تفسر

---

(١) الحيوان جـ ٥ ص ٤٢٤ـ٤٢٥ .

القرآن برأيك لأتيناك فى مجلسك : قال : فهل ترانى أحرم حـلالا ، أو أحل حراما ؟

وإنما كان يتلو الآية التى فيها ذكر الجنة والنار ، والموت والحشر وأشباه ذلك)(١) .

ويبدو من عبارة الجاحظ الأخيرة أن الفضل هذا كان ينحو فى قصصه منحى العظة والاعتبار بالترهيب والترغيب ، ولفت العقول إلى التفكر ، إذ يروى له الجاحظ نصا وعظيا : (وقال الفضل بن عيسى بن أبان فى قصصه : سل الأرض فقل : من شق أنهارك ، وغرس أشجارك ، وجنى ثمارك ، فإن لم تجبك حواراً أجابتك اعتباراً)(٢) .

وممن يذكرهم الجاحظ من قصاص المعتزلة : (موسى بن سيار الأسوارى وكان من أعاجيب الدنيا ، كانت فصاحته بالفارسية فى وزن فصاحته بالعربية ، وكان يجلس فى مجلسه المشهور به ، فتقعد العرب عن يمينه والفرس عن يساره . فيقرأ الآية من كتاب الله ويفسرها للعرب بالعربية ، ثم يحول وجهه إلى الفرس فيفسرها لهم بالفارسية فلا يدرى بأى لسان هو أبين . واللغتان إذا التقتا فى اللسان الواحد أدخل كل واحد منهما الضيم على صاحبتها ، إلا ما ذكرنا من لسان موسى بن سيار الأسوارى . ولم يكن فى هذه الأمة بعد أبى موسى الأشعرى أقرأ فى محراب موسى ابن سيار ثم عثمان بن سعيد بن أسعد ثم يونس النحوى ، ثم المعلى . .)(٣) . وتمضى رواية الجاحظ فى سرد من قص فى مسجد موسى الأسوارى من بعده وهم

(١) البيان والتبيين جـ١ ص ٢٩٠-٢٩١ .

(٢) الحيوان جـ١ ص ٣٥ .

(٣) البيان والتبيين جـ١ ص ٣٦٨ .

(أبو على الأسوارى ، وهو عمر بن فائد ، ستا وثلاثين سنة « يعنى مدة قصه » ، فابتدأ لهم فى تفسير سورة البقرة ، فما ختم القرآن حتى مات ، لأنه كان حافظا للسير ، ولوجوه التأويلات فكان ربما فسر آية واحدة فى عدة أسابيع ، كأن الآية ذكر فيها يوم بدر ، وكان هو يحفظ مما يجوز أن يلحق فى ذلك من الأحاديث كثيراً . وكان يقص فى فنون من القصص ، ويجعل القرآن نصيباً من ذلك . وكان يونس بن حبيب يسمع منه كلام العرب ، ويحتج به ، وخصاله المحمودة كثيرة . ثم قص بعده القاسم بن يحيى وهو أبو العباس الضرير ، لم يدرك فى القصاص مثله وكان يقص معهما وبعدهما مالك بن عبد الحميد المكفوف .

ويزعمون أن أبا على لم تسمع منه كلمة غيبة قط ، ولا عارض أحداً قط من المخالفين والحساد والبغاة بشىء من المكافأة)(١) .

هذا إذن هو مقام قصصى المعتزلة عند الجاحظ ، وهذا مدى اعتزازه بقصصهم إذ كانوا يذهبون فيه مذهب التذكير بآيات الله والحث على التفكر فى جليل صنعه ، مرغبين ومرهبين ومتأثرين بالمنهج القرآنى نفسه فى قصه ... « فاقصص القصص لعلهم يتفكرون »(٢) : « لقد كان فى قصصهم عبرة لأولى الألباب »(٣) . . . ويقصونه فى بلاغة تؤثر فى النفس وتستثير مكامن الخير فيها ، ذهاباً إلى منحى القرآن النفسانى فى القص إذ كان يحكى من أحوال الرسل مع أمم سبقت مثل ما يجد الرسول محمد من قومه : « وكلا نقص عليك من أنباء الرسل ما نثبت به فؤادك »(٤).

---

(١) البيان والتبيين جـ١ ص٣٦٨–٣٦٩ .

(٢) الأعراف آية ١٧٦ .

(٣) يوسف آية ١١١ .

(٤) هود آية ١٢٠ .

ولعل مثل أبي على الأسوارى للقصاص كان مؤهلا لذلك بما ثقفه من السير والتفسير .

هذه صورة ... وثانية هي للروائيين النقليين . والجاحظ في البدء يرسم لهم صورة هازلة تستثير الضحك ، ولا تبعث على التوقير . ثم هي تشير إلى غفلتهم ، وإلى اهتزاز عقلياتهم . ولننظر إلى تلعب الجاحظ بشخصيتين قصصيتين يقول : (وقلت لأبي عتاب الجرار : ألا ترى عبد العزيز الغزال وما يتكلم به في قصصه ؟ قال : وأى شيء قاله ؟ قلت : قال : ليت الله تعالى لم يكن خلقني وأنا الساعة أعورا . قال أبو عتاب : وقد قصر في القول وأساء في التمني . ولكني أقول : ليت الله تعالى لم يكن خلقني وأنا الساعة أعمى مقطوع اليدين والرجلين)[١] .

ويحكى عن أبي كعب القاضي حكاية مغرقة في السخرية ثم يصف من نوادره نادرة (... وأبو كعب هذا هو الذى كان يقص في مسجد عتاب كل أربعا فاحتبس عليهم في بعض الأيام وطال انتظارهم له فبينما هم كذلك إذ جاء رسوله فقال : يقول لكم أبو كعب : انصرفوا ، فإني قد أصبحت اليوم مخموراً)[٢] .

إن هذا العرض الساخر للقصصيين إنما يريد منه الجاحظ توهين أقوالهم والشك في مروياتهم وقد صدرت عن عقول هذا شأنها حتى ليصبحوا هم وقصصهم

---

(١) الحيوان ﺣ٣ ص ٣٤ـ٣٥ .

(٢) الحيوان ﺣ٣ ص ٢٤ـ٢٥ ويصف عبد الأعلى القاصى بأنه اغلبة الصلامة عليه يتوهم عليه الغفلة ويورد من قوله مصداق ما وصفه به . الحيوان ﺣ١ ص ١٠٧ ، ويحكى عن ثمامة أنه قال : تساقط الذباب في مرق بعض القصاص وعلى وجهه فقال : كثر الله بكن القبور . وحكى ثمامة عن هذا القصاص أنه سمعه بعبادان يقول في قصصه : اللهم من علينا بالشهادة وعلى جميع المسلمين . الحيوان ﺣ٣ ص ٣٢٤ .

مما يتندر به فى المجالس كهذا الذى يحكيه الجاحظ (وزعم بعض المفسرين وأصحاب الاخبار ، أن أهل سفينة نوح كانوا تأذوا بالفأر فعطس الأسد عطسة فرمى من منخريه بزوج سنانير ، فلذلك السنور أشبه شىء بالأسد ، وسلح الفيل زوج خنازير فلذلك الخنزير أشبه شىء بالفيل .

قال كيسان : فينبغى أن يكون ذلك السنور آدم السنانير ، وتلك السنورة حواءها .

قال أبو عبيدة لكيسان : أو لم تعلم أنت أن لكل جنس من الحيوان آدم وحواء؟ وضحك فضحك القوم)[1] .

على أن الجادين من القصصيين النقليين حظوا بتقدير الجاحظ وكانوا منه بحيث التجلة والإكبار فيقول فى واحد منهم : (فأما صالح المرى ، فكان يكنى أبا بشر وكان صحيح الكلام رقيق المجلس . فذكر أصحابنا أن سفيان بن حبيب لما دخل البصرة وتوارى عند مرحوم العطار قال له مرحوم : هل لك أن تأتى قاصاً عندنا ها هنا ، فتتفرج بالخروج والنظر إلى الناس ، والاستماع منه ؟ فأتاه على تكره ، كأنه ظنه بعض من يبلغه شأنه ، فلما أتاه وسمع منطقه ، وسمع تلاوته القرآن ، وسمعه يقول حدثنا شعبة عن قتادة : وحدثنا قتادة عن الحسن ، رأى بياناً لم يحتسبه ، ومذهبا لم يكن يظنه ، فأقبل سفيان على مرحوم فقال : ليس هذا قاصا ، هذا نذير)[2] .

إن ما كان يأخذه الجاحظ على المفسرين الروائيين إنما هو تحديثهم بالخرافات

---

(١) الحيوان حـ١ ص ١٤٦

(٢) البيان والتبيين حـ١ ص ٣٦٩ ، ومن أمثلة اعتباره للمفسرين الروائيين الموثقين حديثه عن جماعة منهم : البيان والتبيين حـ١ ص ٣٦٧ — ٣٦٨

والأساطير ، وفى الحق نجد الجاحظ يقف من الخرافة أو الأسطورة موقفين أدبى ودينى . أما رواية الأسطورة رواية أدبية بغير إيهام بصدق مضمونها فلا بأس به عند الجاحظ ، فنى معرض حديثه عن أولاد السعلاة يقول : (والناس فى هذا الضرب ضروب من الدعوى ، وعلماء السوء يظهرون تجويزها وتحقيقها ، كالذى يدعون من أولاد السعالى من الناس ، كما ذكروا عن عمرو بن يربوع وكما يروى أبو زيد النحوى عن السعلاة التى أقامت فى بنى تميم حتى ولدت فيهم ، فلما رأت برقا يلمع من شق بلاد السعالى ، حنت وطارت إليهم فقال شاعرهم :

رأى برقا فأوضع فوق بكر ... فلا بك ما أسال وما أغاما

وأنشدنى أن الجن طرقوا بعضهم فقال :

أتوا نارى فقلت منـون أنتم ... فقالوا الجن فقلت عموا ظـلاما

فقلت إلى الطعـام فقـال منهم ... زعيم نحسـد الانس الطعـاما

ولم أعب الرواية ، وإنما عبت الايمان بها ، والتوكيد لمعانيها . فما أكثر من يروى هذا الضرب على التعجب منه ، وعلى أن يجعل الرواية له سببا لتعريف الناس حق ذلك من باطله ، وأبو زيد وأشباهه مأمونون على الناس ، إلا أن كل من لم يكن متكلما حاذقا ، وكان عند العلماء قدوة وإماما ، فما أقرب إفساده لهم إفساد المتعمد لافسادهم[1] .

بل إن الجاحظ يمضى فى هذا السبيل إلى الحد الذى يولد فيه الأساطير ويصنع الخرافات مقابلة للوضاع وبهدف الاستخدام الأدبى (والحديث عن مسخ الضب والجرى ، وعن مسخ الكلاب والحكأة وأن الحمام شيطان ، من جنس المزاح الذى كنا كتبنا به إلى بعض إخواننا ممن يدعى علم كل شىء. فجعلنا هـذه الخرافات

---

(١) الحيوان ج١ ص١٨٥–١٨٦ .

وهذه الفطن الصغار ، من باب المسائل ... وقالوا قد عارضناكم بما يجرى مجرى الفساد والخرافة لنردكم إلى الاحتجاج بالخبر الصحيح المخرج للظاهر . فإن أعجبك هذه المسائل ، واستطرفت هذا المذهب ، فاقرأ رسالتى إلى أحمد بن عبد الوهاب الكاتب فهى مجموعة هناك)[١] .

أما الموقف الدينى من الأسطورة والخرافة فقد وقف الجاحظ كما وقفت مدرسته الاعتزالية بحيث نقدت فى عنف ، وتهكمت فى لذع بقتل المروى القصصى وقد تسرب بعضه إلى التفسير عن طريق أصحاب الديانات البائدة ، وكان أكثره عن أهل الكتاب ... فمن هذه المرويات الكتابية : (رووا أن كعب الاحبار قال : مكتوب فى التوراة أن حواء عند ذلك عوقبت بعشر خصال ، وأن آدم لما أطاع حواء وعصى ربه عوقب بعشر خصال ، وأن الحية التى دخل فيها إبليس عوقبت أيضا بعشر خصال .

وأول خصال حواء التى عوقبت بها وجع الافتضاض ، ثم الطلق ثم النزع ثم بقناع الرأس ، وما يصيب الرحم والنفساء من المكروه . والقصر فى البيوت . والحيض ، وأن الرجال هم القوامون عليهن ، وأن تكون عند الجماع هى الأسفل .

وأما خصال آدم ﷺ : فالذى انتقص من طوله . وبما جعله الله يخاف من الهوام والسباع ، ونكد العيش ، وبتوقع الموت ، وبسكنى الأرض ، وبالعرى من ثياب الجنة ، وبأوجاع أهل الدنيا ، وبمقاساة التحفظ من إبليس ، وبالمحاسبة بالطرف ، وبما شاع عليه من إسم العصاة .

---

(١) الحيوان ﺟ١ ص ٣٠٨ - ٣١١ ويبدو من حديثه الساخر عن العتبى الشاعر أنه ولد له هذه الرواية فنسب إليه الزعم بأنه دخل على أصحاب الكهف فعرف عددهم ، وكانت عليهم ثياب سبنية وكلهم ممعط الجلد وقد قال الله عز وجل لنبيه صلى الله عليه وسلم « لو اطلعت عليهم لوليت منهم فراراً ولملئت منهم رعبا » الحيوان ﺟ٣ ص ٤٤ .

وأما الحية فإنها عوقبت بنقص جناحها، وقطع أرجلها ، وللمشى على بطنها وبإعراء جلدها حتى يقال : أعرى من حية . وبشق لسانها ، ولذلك كلما خافت من القتل أخرجت لسانها لتريهم العقوبه . وبما أتى عليها من عداوة الناس ، وبمخافة الناس ، وبجعله لها أول ملعون من اللحم والدم . وبالذى ينسب إليها من الكذب والظلم . .

قال : وعوقبت الأرض حين شربت دم ابن آدم بعشر خصال : أنبت فيها الشوك وصير فيها الفيافى ، وخرق فيها البحار ، وملح أكثر مائها ، وخلق فيها الهوام والسباع وجعلها قراراً لإبليس والعاصين ، وجعل جهنم فيها ، وجعلها لا تربى ثمرتها إلا فى الحر ، وهى تعذب بهم إلى يوم القيامة ، وجعلها توطأ بالاخفاف والحوافر والأظلاف ، والأقدام ، وجعلها مالحة الطعم ...)[1] .

ويبدى الجاحظ رأيه فى مرويات كعب الاحبار ، يقول : (وأنا أظن أن كثيراً مما يحكى عن كعب أنه قال : مكتوب فى التوراة إنما قال نجد فى الكتب ، وهو إنما يعنى كتب الأنبياء ، والذى يتوارثونه من كتب سليمان ، وما فى كتبهم من مثل كتب أشعياء وغيره ، والذى يروون عنه فى صفة عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، وأشباه ذلك ، فإن كانوا صدقوا عليه وكان الشيخ لا يضع الأخبار فما كان وجه كلامه عندنا إلا على ما قلت لك)[2] فهو يرى فى كعب الاحبار أن أحسن به الظن وإن لم يكن يضع الخبر ، أنه يروى عن كتب الأنبياء ما فيها من أساطير ... فقد عادل متزن ، ونظيره نقده لما يرويه قصاص معتزلى متسمح بالأسطورة (وأنشد عبد الرحمن بن كيسان :

---

(١) الحيوان حـ٤ ص١٩٩ــ٢٠١ .

(١) الحيوان حـ ٤ ص ٢٠٢-٢٠٣

فكان رطيباً يوم ذلك صخرها وكان خضيداً طلحها وسيالها

فزعم كما ترى أن الصخور كانت لينة . وأن الأشجار : الطلح والسنبال كانت خضيداً لا شوك عليها وزعم بعض المفسرين وأصحاب الأخبار أن الشوك إنما اعتراها فى صبيحة اليوم الذى زعمت النصارى فيه أن المسيح ابن الله .

وكان مقاتل يقول : حدثنا بذلك عنه أبو عقيل السواق ، وكان أحد رواته والحاملين عنه — أن الصخور كانت لينة ، وأن قدم إبراهيم عليه السلام أثرت فى تلك الصخرة ، كتأثير أقدام الناس فى ذلك الزمان . إلا أن الله تعالى توفى تلك الآثار ، وعفى عليها ، ومسحها ومحاها ، وترك أثر مقـــام إبراهيم ﷺ . والحجة إنما هى فى أفراده بذلك وعو ما سواه من آثار أقدام الناس ليس أن إبراهيم ﷺ كان وطىء على صخرة خلقاء يابسة فأثر فيها) .

هذه هى المرويات . . . ينتقدها الجاحظ هادفاً ـ شأن مدرسته الاعتزالية ـ إلى تحرير العقـــل الإنسانى من التعلق بخرافات لا دليل عليها من حجة أو خبر صادقين (وأنا أقول على تثبيت ذلك بالحجة . ونعوذ بالله من الهذر والتكلف وانتحال ما لا أقوم به . أقول : أنه لولا مكان المتكلمين لهلكت العوام من جميع الأمم ولولا مكان المعتزلة لهلكت العوام من جميع النـــحل . فإن لم أقل ، ولولا أصحاب إبراهيم وإبراهيم لهلكت العوام من المعتزلة ، فإنى أقول : أنه قد أنهج لهم سبلا ، وفتق لهم أموراً ، واختصر لهم أبواباً ظهرت فيها المنفعة، وشملتهم بها النعمة)[١] .

وتراه حيناً يقتل الرواية المكذوبة بسخرية لاذعة : (قال أبو عقلمة : كان

---

(١) الحيوان ج٤ ص ٢٠٥ ، ٢٠٦ .

إسم الذئب الذى أكل يوسف ، رجحون ، فقيل له: فإن يوسف لم يأكله الذئب وإنما كذبوا على الذئب ، ولذلك قال الله عز وجل : « وجاءوا على قميصه بدم كذب » قال : فهذا إسم للذئب الذى لم يأكل يوسف أفينبغى أن يكون ذلك الإسم لجميع الذئاب ، لأن الذئاب كلها لم تأكله)(١) .

وإذا كان هناك أساطير مصدرها الكتابيون فثمت أخرى مصدرها الأعراب، كأحاديثهم الدائرة حول تزاوج الجن والإنس واستخدامهم فى هذا إلى تأويل آى قرآنى . ولهذا ينبه الجاحظ إلى أن (الأعراب يتزيدون فى هذا الباب وأشباه الأعراب يغلطون فيه . وبعض أصحاب التأويل يجوز فى هذا الباب ما لا يجوز فيه)(٢) .

ويعلل المعتزلة لهذا الذى استفاض من أساطير بين الأعراب عن الجن والغيلان تعليلا نفسياً سديداً وفى هذا تقول رواية الجاحظ : (وكان أبو إسحاق يقول فى

---

(١) الحيوان حـ٦ ص ٤٧٧ .

(٢) الحيوان حـ٦ ص١٦١ — ١٦٤ ويذكر الجاحظ مزاعمهم عن الجن فى الحيوان حـ٦ ص١٩٦ — ٢٢٠ وفى مواطن أخر منها الحيوان حـ١ ص١٥٢ — ١٥٣ (إذ يزعمون أن فى الإبل عرقاً من سفاد الجن ، وانظر خرافاتهم عن سكر الديك والغراب وعن غراب نوح وعن الحمامة ورشوة نوح لها وعن دخول إبليس جوف الحمار فى سفينة نوح : الحيوان حـ٢ ص٣٢٠ — ٣٢٢ ، وما تضيفه العامة إلى الهدهد من الحيوان : الحيوان حـ٦ ص٤٧٦ ، ٤٧٧ ، وزعم العرب عن الجن والغيلان والملائكة وشأنهم مع الناس : الحيوان حـ٦ ص ٢٢٠ — ٢٤٨ أما الأمثلة الأخرى لتفسير الروائى الأسطورى فمنه قولهم أن المحروم هو الكلب فى آية « والذين فى أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم » الحيوان حـ١ ص١٩٣ ، ومزاعمهم فى عقاب الحية : الحيوان حـ٤ ص ١٦٤ وأيضاً الحيوان حـ٦ ص ٧٤ ، ٧٥ ، وما يردده المفسرون الروائيون عن السنانير والخنازير فى الحيوان حـ٥ ص٣٤٧ ، ٣٤٨ وهو حديث نافق عند العوام وعند بعض القصاص كما يقول الجاحظ .

الذى تذكر الأعراب من عزيف الجنان ، وتغول الغيلان : أصـــل هذا الأمر وابتداؤه ، أن القوم لما نزلوا بلاد الوحش ، عملت فيهم الوحشة ، ومن انفرد وطال مقامه فى البلاد والخلاد ، والبعد من الإنس ــ استوحش ــ ولا سيما مع قلة الأشغال والمذاكرين . والوحدة لا تقطع أيامهم إلا بالمنى أو بالتفكير . والفكر ربما كان من أسباب الوسوسة ...)[1] .

ثم من آخر ما نعرض له من ألوان الجاحظ التفسيرية .

اللون اللغوى :

يحس الجاحظ إحساساً عميقاً بقيمة الدرس اللغوى وخطورة استعمال اللفظة لما تحمله من شحنات معنوية ينبغى التفطن لها قبل أن ترمى فى مكانها من العبارة المقولة ، وبغير ما تفصيل فى تقويم المعتزلة لدور اللغة إذ كانوا أصحاب نظر ومقاولة يرمون إلى الاقناع العقلى والتأثير الادبى مما مجاله درس وحده فإنما نمضى تواً إلى حديث الجاحظ اللغوى . أنه يرى ضرورة حـــذق اللغة ، مفرداتها ، ونظام تأليف عباراتها ، ومنطق تعبيرها ــ لمن يدرس العلم أو يبحث فى الكلام (فللعرب أمثال واشتقاقات وأبنية ، وموضع كلام يدل عندهم على معانيهم وإرادتهم ، ولتلك الألفاظ مواضع آخر ، ولها حينئذ دلالات أخر فمن لم يعرفها جهل تأويل الكتاب والسنة والشاهد والمثل ، فإذا نظر فى الكلام وفى ضروب من العلم ، وليس هو من أهل هذا الشأن ، هلك وأهلك)[2] .

ويذكر الجاحظ فى تنبه واع أن الألفاظ تختلف معانيها وإن تشابهت رسماً

---

(١) الحيوان ج٦ ص ٢٤٨ — ٢٤٩ .

(٢) الحيوان ج١ ص١٥٣—١٥٤ .

ونطقاً باختلاف مواطن القول وظروفه ، وهو ما يهتم ببحثه المعاصرون تحت إسم : علم دلالة المعنى من مستحدثات الدرس اللغوى ... يقول : (وقد يشبه الاسم الاسم فى صورة تقطيع الصوت وفى الخط فى القرطاس ، وإن اختلفت أماكنه ودلائله ، فإذا كان كذلك فإنما يعرف فضله بالمتكلمين به ، وبالحالات والمقالات وبالذين عنوا بالكلام ، وهذه جملة وتفسيرها يطول)[١] وللجاحظ تطبيق فى هذا المجال نعرض له بعد البسط لنظرة اللغوى .

ثم هو يحدث عن قاموس كل فئة ، بما نحدد به اليوم ثقافة كل أديب ، حديثاً لغوياً رائداً — بلا تجاوز لحدود التحرز العلمى — إذ يعرض لقاموس الزنادقة والأدباء شاعرين أو ناثرين ثم يعلل لهذا التهويل اللفظ فى قاموس الزنادقة التعبيرى : (... والاصل فى ذلك أن الزنادقة أصحاب ألفاظ فى كتبهم ، وأصحاب تهويل ، لانهم حين عدموا المعانى ولم يكن عندهم فيها طائل ، مالوا إلى تكلف ما هو أخصر وأيسر وأوجز كثيراً .

ولكل قوم ألفاظ حظيت عندهم ، وكذلك كل بليغ فى الارض وصاحب كلام منثور ، وكل شاعر فى الارض وصاحب كلام موزون ، فلا بد من أن يكون قد لهج وألف ألفاظا بأعيانها ليديرها فى كلامه وإن كان واسع العلم غزير المعانى كثير اللفظ . فصار حظ الزنادقة من الالفاظ التى سبقت إلى قلوبهم ، واتصلت بطبائعهم ، وجرت على ألسنتهم :التناكح ،والنتائج والمزاج ،والنور والظلمة والدفاع والمناع ، والساتر والغامر ، والمنحل والبطلان ، والوجدان والاثير ، والصديق وعمود السبح وأشكالا من هذا الكلام فصار وإن كان غريبا مرفوضا مهجوراً عند أهل ملتنا ودعوتنا ، وكذلك هو عند عوامنا وجمهورنا ، ولا يستعمله إلا الخواص وإلا المتكلمون)[٢] .

---

(١) الحيوان حـ١ ص ٣٠٦ .

(٢) الحيوان حـ٣ ص ٣٦٥ - ٣٦٧ .

ويقرر الجاحظ أنه على اللغة تجرى سنة التطور ، تموت كلمات وتحيا أخرى بالاشتقاق سنن كل مظهر اجتماعى عرضة للتطور والتغير ، قال : (ترك الناس مما كان مستعملا فى الجاهلية أموراً كثيرة ، فمن ذلك تسميتهم للخراج إتاوة ، وكقولهم للرشوه ولما يأخـــذه السلطان : الحلان والمكس ... وكما تركوا أنعم صباحاً ، وأنعم ظلاماً ، وصاروا يقولون : كيف أصبحتم وكيف أمسيتم ؟ وقد ترك العبد أن يقول لسيده ربى ، كما يقال رب الدار ، ورب البيت ، وكذلك حاشية السيد والملك تركوا أن يقولوا ربنا ... وأسماء حدثت ولم تكن ، وإنما اشتقت لهم من أسماء متقدمة ، على التشبيه مثل قولهم لمن أدرك الجاهلية والإسلام مخضرم ... ومثل التيمم وقال الله تعالى : « فتيمموا صعيداً طيبا » أى تحرواذلك وتوخوه . وقال : « فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه » فكثرهذا فى الكلام حتى صار التيمم هو المسح نفسه وكذلك عاداتهم وصنيعهم فى الشىء إذا طالت صحبتهم وملابستهم له ... الخ)(١) ومتابعة لهذا الحديث قوله : (ومن الأسماء المحدثةالتى قامت مقام الأسماء الجاهلية ، قولهم فى الإسلام لمن لم يحج صرورة . وأنت إذا قرأت أشعار الجاهلية وجدتهم قد وضعوا هذا الإسم على خلاف هذا الموضع قال ابن مقروم الضبي :

لو أنها عرضت لأشمط راهب　　عبد الإله صرورة متبتـــل
لدنا لبهجتها وحسن حديثها　　ولهم من نامـــوره بتنزل

والصرورة عندهم إذا كان أرفع الناس فى مراتب العبادة ، وهو اليوم إسم للذى لم يحج أما العجز ، وأما لتضييع وأما لإنكار . فهما مختلفان كما ترى)(٢) .

---

(١) الحيوان حـ١ ص ٣٢٧ — ٣٣٤ .

(٢) الحيوان حـ١ ص ٣٤٧ .

وينتقل من هذا الحديث العام عما ترك من ألفاظ الجاهلية . وعما استحدث في الاسلام من لفظ ، إلى ما أضافه القرآن نفسه من مدلولات جديدة إلى اللفظ :
(فإذا كانت العرب يشتقون كلاماً من كلامهم وأسماء من أسمائهم ، واللغة عارية في أيديهم ممن خلقهم ومكنهم وألهمهم وعلمهم ، وكان ذلك منهم صواباً عند جميع الناس ، فالذي أعارهم هذه النعمة أحق بالاشتقاق وأوجب طاعة . وكما أن له أن يبتدىء الأسماء ، فكذلك له أن يبتدئها مما أحب . قد سمى كتابه المنزل قرآناً ، وهذا الاسم لم يكن حتى كان ، وجعل السجود للشمس كفراً ، فلا يجوز أن يكون السجود لها كفراً إلا وترك ذلك السجود بعينه يكون إيماناً ، والترك للشيء لا يكون إلا بالجارحة التي كان بها الشيء ، وفي مقداره من الزمان ، وتكون بدلا منه وعقباً ، فواحدة أن يسمى السجود كفراً . وإذا كان كفراً كان جحوداً وإذا كان جحوداً كان شركا ، فالسجود ليس بجحد ، والجحد ليس بإشراك إلا أن تصرفه إلى الوجه الذي يصير به إشراكا)[1] .

فالجاحظ يلفت إلى أن الدلالة المعنوية للفظة السجود تغيرت بتغير مواطنها فهي للشمس كفر ، ولله إيمان .

وهكذا يعرض الجاحظ للفظ القرآني المشتق ، وما استحدثه من معنى ، فكلمة « المنافق » يتتبعها في معناها الحسي الأول ويلمح الصلة بين هذا المعنى الحسي وما أدخله القرآن عليه من دلالة جديدة يوصف بها الانسان يقول : (واليرابيع ضرب من الفأر . قال ، ويقال : نفق اليربوع ينفق تنفيقاً إذا عمل النافقاء ، وهي إحدى مجاحره ومخافره . وهي النافقاء والقاصعاء والداماء والراهطاء .

وقال الشاعر :

---

(١) الحيوان جـ١ ص ٣٤٨ .

فما أم الردين وإن أدلت   بعالمة بأخلاق الكرام
إذا الشيطان قصع فى قفاها   تنفقناه بالحبل التوأم

فإذا طلب من إحدى هذه الحفائر نافق ، أى فخرج من النافقاء ، وإن طلب النافقاء قصع . ويقال أنفقته إنفاقاً : إذا صاح به حتى يخرج . ونفق هو إذا خرج من النافقاء .

وفى احتيال اليرابيع بالنافقاء والقاصعاء والداماء والراهطاء ، وفى جمعها التراب على نفس باب الجحر ، وفى تقدمها بالحيلة والحراسة ، وفى تغليطها لمن أرادها والتورية بشىء عن شىء وفى معرفتها بباب الخديعة ، وكيف توهم عدوها خلاف ما هى عليه ، ثم فى وطئها على زمماتها ، وفى السهولة وفى الأرض اللينة ، كى لا يعرف أثرها الذى يقتصه ، وفى استعمالها واستعمال بعض ما يقاربها فى الحيلة التوبير — والتوبير الوطء على مآخير أكفها — العجب للعجيب . وإنما سمى الله عز وجل الكافر فى باطنه ، المورى بالايمان ، والمستتر بخلاف ما يسر — بالمنافق على النافقاء والقاصعاء وعلى تدبير اليربوع فى التورية بشىء عن شىء . وهذا الاسم لم يكن فى الجاهلية لمن عمل بهذا العمل . ولكن الله عز وجل اشتق لهم هذا الاسم من هذا الأصل)[1] .

وسيشير بعدئذ سريعاً إلى ألفاظ قرآنية جديدة الدلالة مثل : قرآن وفرقان ، وتيمم ، وفاسق . . . الخ .

هذا النظر اللغوى يطبقه الجاحظ بنجاح حين يتناول النص القرآنى :

(ا) فيعرض له العرض المباشر القريب الذى لا يتخالف عليه أحد بأن

---

(١) الحيوان جـ٥ ص ٢٧٦ — ٢٨٠ .

يعطى اللفظة معناها ، وقد يستشهد لها بالنص المؤكد . ها هو يعالج فى سياق خبر التفسير اللغوى : (ابن الكلبي عن أبيه عن أبي صالح ، عن ابن عباس قال : كان قيس بن مخرمة بن المطلب بن عبد مناف يمكو حول البيت ، فيسمع ذلك من حراء . قال الله عز وجل : « وما كان صلاتهم عند البيت إلا مكاء وتصدية » فالتصدية : التصفيق . والمكاء : الصفير أو شبيه بالصفير . ولذلك قال عنترة :

وحليل غانية تركت مجدلا   تمكو فريصته كشدق الأعلم)[١]

ويعرض لغو للخضرة وللاستعمال القرآنى فيكون من قوله فيها : (وأصل الخضرة إنما هو لون الريحان والبقول ، ثم جعلوا بعد الحديد أخضر والسماء خضراء ، حتى سموا بذلك الكحل والليل . قال الشماخ بن ضرار :

ورحن رواحاً من زرود فنازعت   زبالة جلباباً من الليل أخضرا

وقال الراجز :

حتى انتضاه الصبح من ليل خضر   مثل انتضاء البطل السيف الذكر

نضو هوى بال على نضو سفر

وقال الله عز وجل : « ومن دونهما جنتان . فبأى آلاء ربكما تكذبان . مدهامتان » . قال : خضراوان من الرى سوداوان . ويقال إن العراق إنما سمى سواداً بلون السعف الذى فى النخل ، ومائه . . .)[٢] ولقد يكون هذا العرض اللغوى مقصوداً به إلى تأويل النص تأويلا يتفق ووجهة النظر الاعتزالى فهم إذ ينكرون الرؤية الحسية لله يوم القيامة يحاولون صرف معنى « رأيت »

---

(١) البيان والتبيين ح ١ ص ١٢٣ ويعرض الاية عينها فى الحيوان ح ٤ ص ١٨٨ .

(٢) الحيوان ح ٣ ص ٢٤٦ — ٢٤٩ .

و « نظرت » وجهة مدلولات أخرى كهذا الذى يعرضه الجاحظ (قال : « ألم تر كيف فعل ربك بعاد » مثل قوله : « ألم تر إلى ربك كيف مد الظل » . وقال « ولقد كنتم تمنون الموت من قبل أن تلقوه فقد رأيتموه وأنتم تنظرون » هذا كله ليس من رؤية العين لنا .

وباب آخر من هذا ، وهو قوله : « وتراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون » ويقول الرجل : رأيت الرجل قال كذا وكذا . وسمعت الله قال كذا وكذا ، وفلان يرى السيف ، وفلان يرى رأى أبى حنيفة ، وقد رأيت عقله حسنا .

وقال ابن مقبل :

سل الدار من جنبى جبر فواهب   بحيث يرى هضب القليب المضيح

وإذا قابل الجبل الجبل فهو يراه ، إذ قام منه مقام الناظر الذى ينظر إليه . وتقول العرب : دار فلان تنظر إلى دار فلان ، ودور بنى فلان تتناظر ، وقال النبى ﷺ : « أنا برىء من كل مسلم مع مشرك » قيل : ولم يا رسول الله ؟ قال : « لا تتراءى نارهما » .

ويقولون :

إذا استقمت تلقاء وجهك فنظر إليك الجبل فخذ عن يمينك

وقال الكميت :

وفى ضبن حقف يرى حقفه   خطاف ومسرحه والأحدل)(١)

وهكذا يخلص إلى أن ترى ، بمعنى تعلم ونظر ، بمعنى قابل ، وواجه .

(ب) ولقد يكون من مناحى تناوله اللغوى استقاء معنى اللفظة وتحديده

---

(١) الحيوان حـ٧ ص ٢٠٠ــ٢٠١

بدقة بدلالة التعبير القرآنى كلفظه « بدو » : (... أهل البدو من العرب والعجم والدليل على أن البدو قد يكون فى اللغة لهما جميعاً قول الله عز وجل « وجاء بكم من البدو من بعد أن نزغ الشيطان بينى وبين أخوتى »)[1] .

(حـ) ويفطن الجاحظ إلى الرابطة المعنوية التى تربط مسميات لفظة قرآنية كالصياصى ، فى معرض حديث صاحب الديك عن بعض خصاله : (... وفى الديك الجولان ، وهو ضرب من الروغان ، وجنس من تدبير الحرب ، وفيه الثقافة والتسديد ، وذلك أنه يقدر إيقاع صيصيته بعين الديك الآخر ، ويتقرب إلى المذبح فلا يخطىء ... وله مع الظعنة سرعة الوثبة ، والارتفاع فى الهواء . وسلاحه طرير ، وفى موضع عجيب ، وليس ذلك الإله ، وبه سمى قرن الثور صيصية ، ثم سموا الآطام التى كانت بالمدينة للامتناع بها من الأعداء صياصى ، قال الله عز وجل : « وأنزل الذين ظاهرهم من أهل الكتاب من صياصيهم » والعرب تسمى الدراع وذا الجنة صاحب سلاح ، فلما كان اسم سلاح الديك وما يمتنع به صيصية ، سموا قرن الثور الذى يجرح صيصيه ، وعلى أنه يشبه فى صورته بصيصية الديك وإن كان أعظم . ثم لما وجدوا تلك الآطام معاقلهم وحصونهم وجنتهم ، وكانت فى مجرى الترس والدرع والبيضة ، أجروهما مجرى السلاح ، ثم سموها صياصى . ثم أسموا شوكة الحائك التى بها تهيأ السداه واللحمة صيصيته ، إذ كانت مشبهة بها فى الصورة ، وإن كانت أطول شيئاً ، ولأنها مانعة من فساد الحوك والغزل ، ولأنها فى يده كالسلاح ، متى شاء أن يجأ به إنساناً وجأه به . وقال دريد بن الصمة :

---

(١) الحيوان حـ٢ ص ٩٢

نظرت إليـــه والرماح تنوشـــه
كوقع الصياصى فى النسيج الممـدد ..)[١]

(د) ويتتبع الجاحظ بعض استعمالات القرآن للألفاظ ، فيقول فى الماء وقد أورد الاستعمال القرآنى وسط حشد من النصوص الأدبية والأحاديث النبوية (وقال الله عز وجل « إنها من ماء غير آسن » ثم لم يذكره بأكثر من السلامة من التغير ، إذ كان الماء متى كان خالصـاً سالماً لم يحتج إلى أن يشرب بشىء غير ما فى خلقته من الصفاء والعذوبة والبرد والطيب والحسن والسلس فى الحلق ... قال الله عز وجل : « قيل لها ادخلى الصرح فلما رأته حسبته لجة وكشفت عن ساقيها » لأن الزجاج أكثر ما يمدح به أن يقال : كأنه الماء فى الفيافى . وقال الله عز وجل : « هذا عذب فرات سائغ شرابه » :

وقال القطامى :

وهن ينبـذن من قول يصبن به   مواقع المـاء من ذى الغلة الصادى

وقال الله عز وجل : « والله خالق كل دابة من ماء » فيقال أنه ليس شىء إلا وفيه ماء أو قد أصابه ماء ، أو خلق من ماء ، والماء يسمى نطفة . وقال الله تعالى « وكان عرشـــه على الماء » قال ابن عباس : موج مكفوف وقال عز وجل : « ونزلنا من السماء ماء مباركا » ... وسمى الله عز وجل أصل الماء غيثاً بعـد أن قال : « وكان عرشه على الماء ...)[٢] .

ويتتبع بعض استعمالات لفظه « الطير » فى القرآن فيورد ما نصه : (قال الله جل ثناؤه : « ورسولا إلى بنى إسرائيل أنى قد جئتكم بآية من ربكم أنى

---

(١) الحيوان جـ٢ ص٢٣٤ — ٢٣٦

(٢) الحيوان جـ٥ ص ١٢٧ـ١٣٨ ، ص ١٤٠ـ١٤١ ، ص ١٤٨ .

أخلق لكم من الطين كهيئة الطير فأنفخ فيـــه فيكون طيراً بإذن الله » وقال الله
« وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير بإذنى فتنفخ فيها فتكون طائراً[1] بإذنى وتبرىء
الأكمه والأبرص بإذنى وإذ تخرج الموتى بإذنى » وقال : « وإن تصبهم سيئـة
يطيروا بموسى ومن معه ألا إنما طائرهم عند الله ولكن أكثرهم لا يعلمون » .
وقال الله : « أما أحـدكما فيسقى ربه خمراً وأما الآخر فيصلب فتأكل الطير من
رأسه » وقال : « ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل . ألم يجعل كيـــدهم فى
تضليل . وأرسل عليهم طيراً أبابيل . ترميهم بحجارة من سجيل » وقال الله :
« وورث سليمان داوود وقال يا أيها الناس علمنا منطق الطير » ... ثم قال :
« وحشر لسليمان جنوده من الجن والإنس والطير » . ولم يذكر شيئاً
من جميع الخلق . وقد كان الله قد سخر له جميع ذلك . ثم قال : « وتفقد الطير
فقال مالى لا أرى الهدهد أم كان من الغائبين » ولم يتفقد شيئاً مما سخر له ولا دل
سليمان على ملكة سبأ إلا طائر . وقال الله : « ومن يشرك بالله فـكأنما خر من
السماء فتخطفه الطير » . وقال الله : « وأن من شىء إلا يسبح بحمده ولـكن
لا تفقهون تسبيحهم » فلما ذكر داود قال: « وسخرنا مع داود الجبال يسبحن والطير ...
وقالوا: منطق الطير » على التشبية بمنطق الناس » ثم قالوا بعد : الصامت والناطق »
ثم قالوا بعد الدار تنطق . وقال الله : « يا قوم لم تستعجلون بالسيئة قبل الحسنة
لولا تستغفرون الله لعلكم ترحمون . قالوا « أطيرنا بك وبمن معك قال طائركم عند
الله بل أنتم قوم تفتنون ... وقال : « وما من دابة فى الأرض ولا طائر يطير
بجناحيه إلا أمم أمثالكم ما فرطنا فى الكتاب من شىء » . وقال فى مكان آخر »
« ولحم طير مما يشتهون » وقال « والطير محشورة كل له أواب » وذكر الملائكة
فقال : « أولى أجنحة مثنى وثلاث ورباع » ... وقال الله : « وإذ قال إبراهيم

(١) قراءة لنافع وأبى جعفر ويعقوب .

رب أرنى كيف تحيي الموتى ، قال أو لم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى قال فخذ أربعة من الطير فصرهن إليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً ثم ادعهن يأتينك سعياً ، ... وقال الله « ولقد آتينا داود منا فضلا يا جبال أوبى معه والطير وألنا له الحديد » ... وفى الأوثان القديمة كان يسمى نسراً ، ويزعمون أنه كان على صوره نسر . وقال الله : « ولا تذرن وداً ولا سواعا ولا يغوث ويعوق ونسرا وقد أضلوا كثيراً »[١] .

وواضح فى هذا التتبع أنه يخلو من معالجة لغوية ما .

هـ ـ ومن معالجات الجاحظ اللغوية الناجحة تتبعه الاختلاف المعنوى للفظة فى الاستعمال القرآنى فهنا يتتبع بعض معانى مادة (ط ى ب) فى القرآن ويستطرد إلى تفسير لفظة (خيانة) فى نسقها المعنوى : (قال الله تبارك وتعالى : « كلوا من طيبات ما رزقناكم واشكروا لله إن كنتم إياه تعبدون » ثم ذكر غير الطيبات فقال : « حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به والمنخنقة والموقودة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع إلا ما ذكيتم وما ذبح على النصب وأن تستقسموا بالأزلام ذلكم فسق » ... وقال « يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين » وقوله تعالى : « طيبات » تحتمل وجوها كثيرة . يقولون : هذا ماء طيب ، يريدون العذوبة وإذا قالوا للبر والشعير والأرز طيب فإنما يريدون أنه وسط ، وأنه فوق الدون . ويقولون : فم طيب الريح ، وكذلك البر . يريدون أنه سليم من النتن ، ليس أن هناك ريحاً طيبة ولا ريحاً منتنة . ويقولون : حلال طيب ، وهذا لا يحل لك ، ولا يطيب لك ، وقد طاب لك : أى حل لك كقوله : « فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع » . قال طويس المغنى لبعض ولد عثمان بن عفان : لقد

---

(١) الحيوان حـ٧ ص ٤٨ـ٥٣ .

شهدت زفاف أمك المباركة إلى أبيك الطيب . يريد الطهارة . ولو قال : شهدت زفاف أمك الطيبة إلى أبيك المبارك ، لم يحسن ذلك ، لأن قولك طيب إنما يدل على قدر ما اتصل به من الكلام . وقد قال الشاعر :

والطيبون معـاقد الأزر

وقد يخلو الرجل بالمرأة فيقول : وجدتها طيبة ، يريد طيبة الكوم لذيذة نفس الوطء . وإذا قالوا فلان طيب الخلق فإنما يريدون الظرف والملح . وقال الله عز وجل : « حتى إذا كنتم فى الفلك وجرين بهم بريح طيبة » يريد ريحاً ليست بالضعيفة ولا القوية . ويقال : لا يحل مال امرىء مسلم إلا عن طيب نفس منه . وقال الله عز وجل : « فإن طبن لكم عن شىء منه نفساً فكلوه هنيئاً مريئاً وقال : « ولقد كان لسبأ فى مسكنهم آية جنتان عن يمين وشمال كلوا من رزق ربكم واشكروا له بلدة طيبة ورب غفور » . وذلك إذا كانت طيبة الهواء والفواكه ، حصنية .

وقال : « إن الذين يرمون المحصنات الغافلات المؤمنات لعنوا فى الدنيا والآخرة ولهم عذاب عظيم » ثم قال : « الخبيثات للخبيثين والخبيثون للخبيثات والطيبات للطيبين والطيبون للطيبات أولئك مبرؤون مما يقولون لهم مغفرة ورزق كريم » وفى هذا دليل على أن التأويل فى امرأة نوح وامرأة لوط عليهما السلام على غير ما ذهب إليه كثير من أصحاب التفسير : وذلك حين سمعوا قوله عز وجـل : « ضرب الله مثلا للذين كفروا امرأة نوح وامرأة لوط كانتا تحت عبدين من عبادنا صالحين فخانتاهما فلم يغنيـا عنهما » . فدل ذلك على أنه لم يعن الخيانة فى الفرج .

وقد يقع إسم الخيانة على ضروب . أولها المال ، ثم يشتق من الخيانة فى المال

الغش فى النصيحة والمشاورة . وليس لأحد أن يوجه الخبر إذا نزل فى أزواج النبي ﷺ وحرم الرسل على أسمح الوجوه إذا كان للخبر مذهب فى السلامة ، أو فى التصور على أدنى العيوب . وقد علمنا أن الخيانة لا تتخطى إلى الفرج حتى تبتدىء بالمال . وقد يستقيم أن يكونا من المنافقين فيكون ذلك منهما خيانة عظيمة . ولا تكون نساؤهم زوانى ، فيلزمهم أسماء قبيحة . وقال الله عز وجل : « إذا دخلتم بيوتاً فسلموا على أنفسكم تحية من عند الله مباركة طيبة » وقال : فكلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا ، وقال « من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة » وقال تعالى : « قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق » وقال : « ومثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة » ومثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة » وقال : « وظللنا عليكم الغمام وأنزلنا عليكم المن والسلوى كلوا من طيبات ما رزقناكم » فقوله : طيب يقع فى مواضع كثيرة ، وقد فصلنا بعض ذلك فى هذا الباب)[1] .

ويعرض الجاحظ للفظة (الخير) فى نص شعرى ليتطرق إلى بعض معانى اللفظة فى القرآن :

(. . . قول الآخر :

أكسب للخير من الذئب الأزل

والخير عنده فى هذا الموضع ما يعيش ويقوت ، والخير فى مكان آخر المال بعينه على قوله عز وجل : « إن ترك خيرا الوصية » وعلى قوله : وأنه لحب الخير لشديد ، أى أنه من أجل حب المال لبخيل عليه ضنين به ،

(١) الحيوان حـ٤ ص ٥٦ ــ ٦٠ .

متشدد فيه . والخير فى موضع آخر الخصب وكثرة المأكول والمشروب ، تقول : ما أكثر خير بيت فلان والخير المحصن : الطاعة وسلامة الصدر)(١) .

هذه الناحية عند الجاحظ من غير شك إدراك فطن لما نستشرف إليه اليوم من منهج أدبى فى التفسير يكون من خطواته تأثر الاستعمال القرآنى للفظة الواحدة تختلف مواطنها وسياقاتها فيتغير تبعاً لذلك مدلولها .

وإذ نصل إلى هذا الحد من حديث عن فهم الجاحظ للنص القرآنى يكون حديثنا التالى عن :

ثانيا ـــ فى فهم النص الحديثى

عنى الجاحظ ـــ مثلما عنى المحدثون ـــ بتوثيق النص أولا ، وذلك بتجريح أو تعديل راويه . . ولما كان الحديث طريقة الرواية ، فيهمنا أن نقف على تقويم الجاحظ للرواية كمصدر من مصادر المعرفة (فالإنسان لا يعلم حتى يكثر سماعه ، ولا بد أن تكون كتبه أكثر من سماعه ، ولا يعلم ولا يجمع العلم ولا يختلف إليه حتى يكون الإنفاق عليه من ماله ، ألذ عنده من الإنفاق من مال عدوه ...)(٢) إذن هو يعتبر الرواية مصدراً علمياً ، ولكنه يفضل عليه المصدر الكتابى ، وهو ابن عصر استفاضت فيه الترجمة وازدهر التأليف ،

---

(١) الحيوان حـ٦ ص ٤١٠ ، أمثلة أخرى لما لجانه اللغوية اللفظ القرآنى المتغاير معنى فى الاستعمال القرآنى عنه فى نص آخر أو فى موطن آخر من القرآن نفسه : (كلمات الله) : الحيوان حـ١ ص ٢٠٩ ـ ٢١٠ (قولا بليغاً : البيـــان والتبيين حـ١ ص ٤٠٨ (لازب) : البيان والتبيين حـ١ ص ١٩٩ (المعاذير) : البيـان والتبيين حـ١ ص ١٠٦ (اللحن) : البيان والتبيين حـ٢ ص ٢١٧ .

(٢) الحيوان حـ١ ص ٥٥

وقد اهتم الجاحظ وهو يثقف معارفه عن طريق الرواية ، بالنظر فى الراوى لعموم الخبر ، ففى معرض حديث الجاحظ عن إلهام الحيوان قال : (ومثل هذا الحديث ما خبر به عن بابوية صاحب الحمام ولو سمعت بقصصه فى كتاب للصوص ، علمت أنه بعيد من الكذب والتزيد . وقد رأيته وجالسته ولم أسمع هذا الحديث منه ، ولكن حدثنى به شيخ من مشايخ البصرة ، ومن النزول بحضرة ومسجد محمد بن رغبان)[١] وينظر إلى أخبار البحرين نظرة وزن ، حين يعلل لعدم أفراده بابا للسمك فى كتابه الحيوان : (.. ولم يكن الشاهد عليه إلا أخبار البحريين ، وهم قوم لا يعدون القول فى باب الفعل وكلما كان الخبر أغرب كانوا به أشد عجباً ، مع عبارة غثة ، ومخارج سمجة ...)[٢] ويقول بعد (فكيف أسكن بعد هذا إلى أخبار البحريين ، وأحاديث السماكين ...)[٣] .

ويقوم أستاذه النظام راويا (وأخبرنى أبو إسحاق ابراهيم بن سيار النظام وكنا لا نرتاب بحديثه إذا حكى عن سماع أو عيان ... الخ)[٤] .

وهو يعنى بمصدر الخبر لخطورة ما للخبر من أثر حين يلتقى مع قلة التجربة فى نفس السامع يقول : (.. وباب من هذا الشكل ، فبكم أعظم حاجة إلى أن تعرفوه وتقفوا عنده ، وهو ما يصنع الخبر السابق إلى السمع ، ولا سيما إذا صادف من السامع قلة تجربة ، فإن قرن بين قلة التجربة وقلة التحفظ ، دخل ذلك الخبر السابق إلى مستقره دخولا سهلا ، وصادف موضعا وطيئا ، وطبيعة قابلة ونفسا ساكنة ، ومتى صادف القلب كذلك ، رسخ رسوخا لا حيلة فى إزالته)[٥] .

---

(١) الحيوان حـ٢ ص ١٥٦ (٢) الحيوان حـ٦ ص ١٦
(٣) الحيوان حـ٦ ص١٩ (٤) الحيوان حـ٤ ص ٣٢٠
(٥) الحيوان حـ١ ص ١٦٨

وفيما يتصل برواية الحديث بخاصة فإنه قد سلك فى توثيقه مسلك المحدثين . يسوق الجاحظ هذه الرواية . (... وثابت بن قيس بن شماس هو الذى قال لعامر ، حين قال : أما والله لئن تعرضت لعنى وفنى ، وذكاء سنى ، لتوالين عنى . قال له ثابت : أما والله لئن تعرضت لسبابى ، وشبا أنيابى وسرعة جوابى ، لتكرهن جنابى . قال : فقال النبى ﷺ : يكفيك الله وابنا قيله .

لعنى : أى لما يعن لى ويعرض . فنى : مذهبى فى الفن) . ثم يقول فيهـا (وأخذت هذا الحديث من رجل يضع الأخبار فأنا أتهمه)[١] .

وحين يورد نصوصا أثرية فإنه يحرص على أن يبين اللون المذهبى للرواة ... يورد ثلاثة نصوص فى تقويم البيان يتصدرها قول لعلى ثم للحسن ولعلى بن الحسين بن على ، ولمحمد بن على بن الحسين ويرد فيها بقولته : (... وذكر هذه الثلاثة الأخبار إبراهيم بن داحة ، عن محمد بن عمير . وذكرها صالح بن على الأفقم ، عن محمد بن عمير . وهؤلاء جميعا من مشايخ الشيع ، وكان ابن عمير أغلاهم)[٢] .

وبعد إذ يورد أحاديث فى فضل الصمت على البيان يقول : (... وهـذه أحاديث ليست لعامتها أسانيد متصلة ، فإن وجدتها متصلة لم تجدها محمودة وأكثرها جاءت مطلقة ليس لها حامل محمود ولا مذموم)[٣] .

وجهد الجاحظ فى توثيق النص لم ينصرف إلى الراوى بقـدر ما استند الى المتن نفسه ، يقصد إليه قصداً ، ذلك أنه إذا عرف من أمر الراوى ما هو مشهور سجله ، وإلا شكك ... ففيما دار من جدل حول منع خصاء الإنسان وإباحته

---

(١) البيان والتبيين حـ١ ص٣٥٩ـ٣٦٠

(٢) البيان والتبيين حـ١ ص ٨٣ — ٨٤ .

(٣) البيان والتبيين جـ ١ ص ٢٠٣ .

تعلل قوم بالإباحة بأن النبى قبل من المقوقس خصيا أهداه إياه مع مارية القبطيه ، ينظر الجاحظ هذا الخبر فيكون من نقده له : (قبل كل شىء لا يخلو هذا الحديث الذى رويتموه من أن يكون مرضى الإسناد ، صحيح المخرج ، أو يكون مسخوط الإسناد ، فاسد المخرج . فإن كان مسخوطاً فقد بطلت المسألة وإن كان مرضيا . . . الخ)[1] .

وفيما يحتج به أصحاب الصمت من حديث يرويه الأصمعى وابن الإعرابى عن رجالهما يقول الجاحظ بعد إذ تعرض لمتن الحديث بالنقد : (. . . هذا على أننا لا ندرى أقال ذلك رسول الله ﷺ أم لم يقله ؟ لأن مثل هذه الأخبار يحتاج فيها إلى الخبر المكشوف والحديث المعروف . ولكنا بفضل الثقة وظهور الحجة ، نجيب بمثل هذا وشبهه)[2] .

ولم يكن الجاحظ ليتوفر على درس رواه الحديث — شأن المحدثين — ولكنه اتجه أكثر ما اتجه إلى تطبيق منهجه النقدى على النص الحديثى يخضعه لاختباره ويسيره بمقاييسه . فمن سبل نقده للحديث أن يعرض نص الحديث على النص القرآنى ، يقابل فيه بينهما ويناظر . وهو بدياً يروى أن أبا هريرة قال : قال رسول الله ﷺ : « أن الأحاديث ستكثر بعدى كما كثرت على الأنبياء من قبلى ، فما جاءكم عنى فأعرضوه على كتاب الله ، فما وافق كتاب الله فهو عنى ، قلته أو لم أقله »)[3] ويبين الجاحظ فيما يجريه على لسان صاحب الكلب فى محاورته صاحب الديك ، من مسألة زيد الخيل للرسول الكريم ، اعتباره — ولا بدع فى ذلك —

(١) الحيوان جـ١ ص ١٦٤ .

(٢) البيان والتبيين حـ٤ ص٢٨ .

(٣) البيان والتبيين حـ٢ ص ٢٨ .

الكتاب حكما على السنة : (ولما قال النبي عليه الصلاة والسلام لزيد الخيل من الخير ما قال ، وسماه زيد الخير ، ما سأله زيد شيئاً ، ولا ذكر له حاجة إلا أنه قال : يا رسول الله فينا رجلان يقال لأحدهما ذريح ، والآخر يكنى أبا درجانه ، ولهما أكلب خمسة تصيد الظباء ، فما ترى في صيدهم ؟ فأنزل الله عز وجل : « يسألونك ماذا أحل لهم قل أحل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح مكلبين تعلمونهن مما علمكم الله فكلوا مما أمسكن عليكم واذكروا إسم الله عليه » ... ولو كان الجواب لزيد الخيل سنة من سنن النبي ﷺ لكان في ذلك الرفعة ، فكيف والكتاب فوق السنة)[1] .

وإذن من هذا المنطق ، اعتباره القرآن حاكما على النص الحديثي ، إذ السنة قول أو عمل أو كلاهما؟ تنظر فيما أورده أصحاب الصمت من أحاديث في فضيلته وكيف عرض الجاحظ مروياتهم على النص القرآني . ساق أولا مروياتهم (... وأخذ أبو بكر الصديق رحمه الله بطرف لسانه وقال : هذا الذي أوردني الموارد .

... وقال النبي عليه السلام : وهل يكب الناس على مناخرهم في نار جهنم إلا حصائد ألسنتهم — وقال ابن الأعرابي عن بعض أشياخه : تكلم رجل عن النبي عليه السلام فخطل في كلامه ، فقال النبي ﷺ ما أعطى العبد شراً من طلاقة اللسان .

وقال العائشي ، وخالد بن خداش : حدثنا مهدى بن ميمون عن غيلان بن جرير ، عن مطرف بن عبد الله بن الشخير عن أبيه قال : قدمنا على رسول الله ﷺ في وفد فقلنا : يا رسول الله أنت سيدنا . وأنت أطولنا علينا طولا ، وأنت

(١) الحيوان ج٢ ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥ .

الجفنة الغراء . فقال رسول الله ﷺ : أيها الناس : قولوا بقولكم ولا يستفزنكم للشيطان ، فإنما أنا عبد الله ورسوله ...) وبعد إذ يعرض الجاحظ أحاديث وآثار وأشعار وأقاويل يوصى بالمضى مع الموهبة الأدبية بمارسة وتهذيباً ثم يقابل الحديث المساق بالنصوص القرآنية : (قد سمعنا رواية القوم واحتجاجهم ، وأنا أوصيت ألا تدع التماس البيان والتبيين إن ظننت أن لك فيهما طبيعة ، وأنهما يناسبانك بعض المناسبة ، ويشاكلانك فى بعض المشاكلة ، ولا تهمل طبيعتك فيستولى الإهمال على قوة القريحة ، ويستبدلها سوء العادة . وإن كنت ذا بيان وأحسست من نفسك بالنفوذ فى الخطابة والبلاغة ، وبقوة المنة يوم الحفل ، فلا تقصر فى التماس أعلاها سورة ، وأرفعها فى البيان منزلة . ولا يقطعنك تهيب الجهلاء ، وتخويف الجبناء ، ولا تصرفنك الروايات المعدولة عن وجوهها المتأولة على أقبح مخارجها ، وكيف تطعيهم بهذه الروايات المعدولة ، والأخبار المدخولة وبهذا الرأى الذى ابتدعوه من قبل أنفسهم .

ولقد سمعت الله تبارك وتعالى ، ذكر داود النبى صلوات الله عليه فقال : « واذكر عبدنا داوود ذا الأيد أنه أواب » إلى قوله : « وفصل الخطاب » فجمع له بالحكمة والبراعة فى العقل والرجاحة فى الحكم ، والاتساع فى العلم ، والصواب فى الحكم ، وجمع له بفصل الخطاب تفصيل المجمل ، وتلخيص الملتبس ، والبصر بالحز فى موضع الحز والحسم فى موضع الحسم .

وذكر رسول الله ﷺ شعيباً النبى عليه السلام ، فقال : « كان شعيب خطيب الأنبياء » وذلك عند بعض ما حكاه الله فى كتابه ، وحلاه لأسماع عباده فكيف تهاب منزلة الخطباء وداوود عليه السلام سلفك وشعيب أمامك ، مع ما تلوناه

عليك فى صدر هذا الكتاب من القرآن الحكيم والآى الكريم[1] وهذه خطب رسول الله ﷺ مدونة محفوظة ، ومخلدة مشهورة .. وقد زعمتم أن رسول الله ﷺ قال : « شعبتان من شعب النفاق البذاء والبيان ، وشعبتان من شعب الإيمان : الحياء والعى » ونحن نعوذ بالله أن يكون القرآن يحث على العى ، ونعوذ بالله أن يجمع رسول الله ﷺ بين البذاء والبيان وإنما وقع النهى عن كل شيء جاوز المقدار . ووقع اسم العى على كل شيء قصر عن المقدار . فالعى مذموم والخطل مذموم ، ودين الله تبارك وتعالى بين المقصر والغالى ... الخ)[2] .

وإذا كان ما سبق هو مناقضة الحديث للنص القرآنى فإن ما نحن ذاكروه الآن يتناغم والمعنى فى النص القرآنى يسوق أحاديث فى فضل العسل منها رواية سعيد ابن أبى عروبة عن قتادة عن أبى المتوكل الناجى عن أبى سعيد الخدرى أن رجلا أتى النبى ﷺ فقال : إن أخى يشتكى بطنه ، فقال عليه السلام اسقه عسلا . ثم أتاه فقال . قد فعلت . قال اسقه عسلا . ثم أتاه فقال قد فعلت فقال اسقه عسلا . ثم أتاه الرابعة فقال : صدق الله وكذب بطن أخيك . اسقه عسلا . فسقاه فبرأ الرجل) ثم يعقب الجاحظ (... والذى يدل على صحة تأويلنا لقول الله عز وجل : « يخرج من بطونها شراب مختلف ألوانه فيه شفاء للناس » أن المعجونات كلها إنما تكون بالعسل وكذلك الأبنجات)[3] فالنص القرآنى يوافقه الحديث المروى وعلى هذا الاتفاق جاء تأويل الجاحظ لمعنى الآية القرآنية .

هذه إذن سبيل أولى فى النقد ، وثانية ... لها خطرها وهى غلابة فى منهج المعتزلة . تلك هى التشريح العقلى للنص . أن العامة تردد حديثاً عن قتل الوزغ فيعمد إليه الجاحظ بالتحليل العقلى : (... وبعد فلعل النبى ﷺ قال هذا القول

---

(١) ذكرها الجاحظ فى البيان والتبين جـ١ ص٧ — ١١

(٢) البيان والتبيين جـ١ ص ١٩٤ـ١٩٦ ، ص ٢٠٠ـ٢٠٣ ، وانظر أيضاً مقابلته حديث « أنا معشر الأنبياء بكاء » بالقرآن : البيان والتبيين جـ٤ ص ٢٧ـ٣٢ .

(٣) الحيوان جـ ٥ ص ٤٢٦ـ٤٢٩

أن كان قاله على الحكاية لأقاويل قوم . ولعل ذلك كان على معنى كان يومئذ معلوماً فترك الناس العلة ورووا الخبر سالما من العلل ، مجرداً غير مضمن ، ولعل من سمع هذا الحديث شهد آخر الكلام ولم يشهد أوله ، ولعله عليه الصلاة والسلام قصد بهذا الكلام إلى ناس من أصحابه قد كان دار بينهم وبينه فيه شيء .

وكل ذلك ممكن سائغ غير مستنكر ولا مدفوع)[1] .

والجاحظ بهذا يومىء إلى خطورة اقتطاع النص من سياقه ومن ملابساته إذ أن مثل هذا الصنيع يعطى من الاحتمالات المعنوية ما يحسمه معرفة مناسبات النص وظروفه . وأشار صراحة إلى ما يعترض النص من صعوبة الفهم المستنير بسبب فقدان البرهان ، وضياع الملابسات المحيطة . قال بعد إذ جاء بقدر مما تكرهه الرسول والصحابة والتابعين من عبارات يلفظ بها : (... وقد كرهوا أشياء مما جاءت فى الروايات لا تعرف وجوهها ، فرأى أصحابنا لا يكرهونها « كذا » ولا نستطيع الرد عليهم ، ولم نسمع لهم فى ذلك أكثر من الكراهة ، ولو كانوا يرون الأمور مع عللها وبرهاناتها خفت المؤنة ولكن أكثر الروايات مجردة ، وقد اقتصروا على ظاهر اللفظ دون حكاية العلة ، ودون الأخبار عن البرهان . وإن كانوا قد شاهدوا النوعين مشاهدة واحدة)[2] .

وهذه أحاديث ترد آمرة بذبح الحمام وبذبح الديكة وقتل الكلاب . ولكن

---

(١) الحيوان حـ١ ص ٣٠٤/٣٠٥ انظر أيضاً تشريح المعتزلة لما يردده الطاعنون من خبر لإباحة الرسول للخصاء بقبوله خصياً أهداه إليه المقوقس مع مارية القبطية « الحيوان حـ١ ص ١٦٣–١٦٥ وتقويمه أحاديث تروى عن الرسول أمره بقتل الوزغ ، ووصفه له بأنه فويسق ، فيقول : وهذه الأحاديث كلها يحتج بها أصحاب الجهالات ومن زعم أن الأشياء كلها كانت ناطقة ، وأنها أمم مجراها مجرى الناس : الحيوان حـ٤ ص ٢٨٦–٢٨٧

(٢) الحيوان حـ١ ص ٣٣٩ .

الأمر ليس على إطلاقه وبلا حدود ، فإن له مناسباته ... ولندع الجاحظ يحدث في مناسبة الأمر بذبح الحمام : (وحدث أسامة بن زيد قال : بعض أشياخنا منذ زمان ، يحدث أن عثمان بن عفان رضى الله تعالى عنه — أراد أن يذبح الحمام ثم قال : « لولا أنها أمة من الأمم لأمرت بذبحهن ولكن قصوهن » فدل بقوله : قصوهن على أنها إنما تذبح لرغبة من يتخذهن ويلعب بهن من الفتيان والأحداث والشطار وأصحاب المراهنة والقمار ، والذين يتشرفون على حرم الناس والجيران ويختدعون بفراخ الحمام أولاد الناس ، ويرمون بالجلاهق وما أكثر من قد فقأ عينا وهشم أنفا ، وهتم فما . وهو لا يدرى ما يصنع ولا يقف على مقـدار ما ركب به القوم ثم تذهب جنايته هدراً ، ويعود ذلك الدم مطلولا بلا عقل ولا قود ولا قصاص ولا أرش ، إذ كان صاحبه مجهولا . وعلى شبيه بذلك كان عمر رضى الله عنه أمر بذبح الديكة ، وأمر النبي ﷺ بقتل الكلاب)(١) .

ومثل حديث الرسول « لا تسبوا الدهر فإن الدهر هو الله » يقول الجاحظ في إيراد مناسبته بما يغير كلية من ظاهر معناه : (فما أحسن ما فسر ذلك عبدالرحمن ابن مهدى قال : وجه هذا عندنا أن القوم قالوا : « وما يهلكنا إلا الدهر » فلما قال القوم ذلك ، قال النبي صلى الله عليه وسلم : ذلك الله » يعنى أن الذى أهلك القرون هو الله عز وجل فتوهم منه المتوهم أنه إنما أوقع الكلام على الدهر)(٢) . وحقاً قد تكون هذه المناسبة من الاجتهاد فى التأويل ، ولكن دلالتها على أن المعنى يتغير بمناسباته هو ما نريد .

ومن هذا الوادى العقلى ، إجرائه ألسن المتحاورين برواية نصوص حديثية

(١) الحيوان جـ٣ ص١٩٠–١٩١ .

(٢) الحيوان جـ١ ص٣٤٠ — .

تنصر رأيهم ، فصاحب الكلب يروى أحاديث فى فضل حيوانه(١) ، وصاحب الديك يورد أحاديث وأخبار فى قدر حيوانه(٢) ثم يدع كلا منهما يتأول لمروياته ومرويات محاوره ، هذا التقابل فى النظر العقلى معناه تناقص الحديث ، ثم محاولة التأويل العقلى لمضمون الحديث وفق الهوى عبث بمعناه ، وهذا مثالنا (... قال صاحب الديك : روى إسماعيل المكى عن أبى عطـــاء العطاردى قال سمعت ابن عباس يقول : السود من الكلاب الجن ، والبقع منها الجن ...

وعن أبى عنبسة عن أبى الزبير عن جابر : قال أمرنا رسول الله ﷺ بقتل الكلاب ، حتى أن المرأة لتقدم بكلبها من البادية فنقتله ، ثم نهانا عن قتلها وقال : عليكم بالأسود البهيم ذى النكتتين على عينيه فإنه شيطان ...

ثم روى الأشعث عن الحسن قال : ما خطب عثمان خطبة إلا أمر بقتل الكلاب وذبح الحمام .

وعن الحسن قال : سمعت عثمان بن عفان يقول : اقتلوا الكلاب واذبحوا الحمام.

... وعن ابن أبى شيبة عن سالم عن أبيه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « من اقتنى كلباً إلا كلب صيد أو كلب ماشية ، نقص من أجره كل يوم قيراطان » .

قال صاحب الديك : روى إبراهيم بن أبى يحيى الأسلمى ، عن محمد بن المنكدر عن ربيعة بن أبى عبـــد الرحمن قال : تقامر رجلان على عهد عمر بديكين ، فأمر عمر بالديكة أن تقتل فأتاه رجل من الأنصار فقال : أمرت بقتل أمة من الأمم تسبح الله تعالى ؟ فأمر بتركها .

---

(١) الحيوان حـ٢ ص ١٥٢ـ١٥٤ .

(٢) الحيوان حـ٢ ص ٢٨٥ـ٢٥٩ ، ص ٣٥٤

وعن قتادة أن أبا موسى قال : لا تتخـذوا الدجاج فى الدور فتكونوا أهل قرية ، وقد سمعتم ما قال الله تعالى فى أهل القرى : « أفأمن أهل القرى أن يأتيهم بأسنا بياتا وهم نائمون » وهذا عندى من أبى موسى ليس على ما يظنه الناس لأن تأويله هذا ليس على وجه ، ولكنه كره للفرسان ورجال الحرب اتخاذ ما يتخذه الفلاح وأصحاب التعيش ، مع حاجته يومئذ إلى تفرغهم لحروب العجم ، وأخذهم فى تأهب الفرسـان وفى دربة رجال الحرب . فإن كان ذهب إلى الذى يظهر فى اللفظ فهذا تأويل مرغوب عنه .

وقال صاحب الكلب لصاحب الديك : فقد أمر عمر بقتل الديكة ولم يستثن منها شيئاً دون شىء ، ونهى أبو موسى عن اتخاذ الدجاج ولم يستثن منهـا شيئاً دون شىء ، والديكة تدخل فى هذا الإسم ، واسم الدجاج يجمعها جميعاً . ورويتم فى قتل الحمام مثل روايتكم فى قتل الكلاب ، ولم أركم رويتم أن الحمام مسخ ، ولا أن بعضه من الجن وبعضه من الجن ، ولا أن أمتين مسختا وكان أحـــدهما الحمام . وزعمتم أن عمر إنما أمر بقتل الديكة حين كره الهراش بها والقمار فيها . وقد علمتم أن ولاة المدينة ربما دمروا على صاحب الحمام إذا خيف قبله القمار وظنوا أنه الشرف ، وذكروا عنه الرمى بالبندق وخديعة أولادهم بالفراخ . فما بالكم لم تخرجوا الكلاب من التأويل والعذر مثل الذى خرجتم للحمام والديكة(١)
وهكذا يؤول صاحب الرأى الحديث لمصلحة رأيه فيكر عليه الخصم مناقضاً والأداة المستخدمة هنا هى العقل .

ولنر قدر هذا الجهد العقلى الذى يبذله المعتزلة حين لا يغادرون وجها من وجوه النظر العقلى إلى النص ، فى قول الرسول « والذباب فى النار » تباينت

(١) الحيوان حـ١ ص٢٩١ــ٢٩٧ .

تأويلاتهم : فأما النظام فقال : (إن الطاعات إذا استوت استوى أهلها فى الثواب وأن المعاصى إذا استوت استوى أهلهافى العقاب . وإذا لم يكن منهم طاعة ولا معصية استووا فى التفضل . وزعم أن أطفال المشركين والمسلمين كلهم فى الجنة . وزعم أنه ليس بين الأطفال ولا بين البهائم والمجانين فرق ، ولا بين السباع فى ذلك وبين البهائم فرق . وكان يقول : أن هذه الأبدان السبعية والبهيمية لا تدخل الجنة ، ولكن الله عز وجل ينقل تلك الأرواح خالصة من تلك الآفات فيركبها فى أى الصور أحب . وكان أبو كلدة ومعمر ، وأبو الهذيل ، وصحصح ، يكرهون هذا الجواب ويقولون : ومتى ما اتصل كلامنا بذكر الكلب على أى وجه كان ، فكأنما عندهم قد زعمنا أن الجنة فيها كلاب . ولكنا نزعم أن جميع ما خلق الله تعالى من السباع والبهائم والحشرات والهمج فهو قبيح المنظرة ، مؤلم أو حسن المنظرة ملذ فما كان كالخيل والظباء والطواويس والتدارج . فإن تلك فى الجنة ، ويلذ أولياء الله عز وجل بمناظرها . وما كان منها قبيحا فى الدنيا مؤلم النظر جعله الله عذابا إلى عذاب أعدائه فى النار . فإذا جاء فى الأثر : أن الذباب فى النار ، وغير ذلك من الخلق ، فإنما يراد به هذا المعنى .

وذهب بعضهم إلى أنها تكون فى النار ، وتلذ ذلك ، كما أن خزنة جهنم والذين يتولون من الملائكة التعذيب يلذون موضعهم من النار .

وذهب بعضهم إلى أن الله تعالى يطبعهم على استلذاذ النار والعيش فيها ، كما طبع ديدان الثلج والخل على العيش فى أماكنها .

وذهب آخرون إلى أن الله عز وجل يحدث لأبدانهما علة لا تصل النار إليها وتنعم قلوبهما وأبدانهما من وجه آخر كيف شاء . وقالوا وقد وجدنا الناس يحتالون لأنفسهم فى الدنيا حيلا ، حتى يدخل أحدهم بعض الأتاتين بذلك الطلاء

ولا تضره النار وهو فى معظمها وموضع الجاحم منها . ففضل ما بين قدرة الله وقدرة عباده أكثر من فضل ما بين حر الدنيا والآخرة .

وذهب بعضهم إلى أن سبيلها فيها كسبيل نار إبراهيم ، فإنه لما قذف فيها بعث الله عز وجل ملكا يقال له ملك الظل ، فكان يحدثه ويؤنسه ، فلم تصل النار إلى أذاه ، مع قربه من طباع ذلك . . .)[١] .

وهذا الذى عرضه لنا الجاحظ صورة من استخدام العقل فى تشقيق معانى النص ، وهذا التشقيق على تباينه فى نهاية الأمر هو أثر لهذا الاختبار العقلى الذى كانت المعتزلة تخضع له النصوص .

ويبين ما يسوقه الجاحظ من رواية أستاذه النظام اعتبار المعتزلة للحديث حتى مع عدم الإلمام بتأويله — فيما لا يمس مبادىء الاعتزال — إلى أن يتضح مضمونه بالنظر العقلى أو بالتجربة الممارسة : (قال أبو إسحاق : بلغنى وأنا حدث أن النبى ﷺ « نهى عن اختناث فم القربة ،والشرب منه ،قال: فكنت أقول أن لهذا الحديث لشأنا ، وما فى الشرب من فم قربة حتى يجىء فيها هذا النهى ؟ حتى قيل أن رجلا شرب من فم قربة فوكمته حية فمات ، وأن الحيات تدخل فى أفواه القرب ، فعلمت أن كل شىء لا أعرف تأويله من الحديث ، أن له مذهبا وإن جهلته [٢] .

وإذن يكون من الطبيعى أن من يتعلق بظواهر الأحاديث دون التأمل لمضامينها ، يتعرض لنقد الجاحظ ووصفه بالجهالة ، كما وسم الجاحظ أصحاب

---

(١) الحيوان حـ ٣ ص٣٩٤ - ٣٩٧

(٢) الحيوان حـ٤ ص٢٦٧

ابن حائط حين رأوا فى الحيوان مؤمناً وكافراً فجعلوا الحية من فريق الكافرين .
وفيهم وفى غيرهم قولته : (... وليس هؤلاء ممن يفهم تأويل الأحاديث وأى ضرب منها يكون مردوداً ، وأى ضرب منها يكون متأولا ، وأى ضرب منها يقال أن ذلك إنما هو حكاية عن بعض القبائل)(١) .

سبيل ثالثة فى هذا النقد الحديثى وهو أن يجىء الجاحظ بحجه كل فريق من الحديث المروى ، وأن الحجتين جميعاً بنصوصها لتبدوان متعارضتين متناقضتين . والجاحظ يكتفى بهذه المواجهة تنطق عن نفسية ، قد تنطق عن الوضع فى كليهما ، أو قد تنطق بأن لا تعارض ولكن كل حديث له ظرفه الخاص .. فمثـــلا فى موضوع أباحة الخصى والنهى عنه يورد أحاديث وآثار تنهى عن الخصاء ثم يعقبها بآثار تبيحه ، فمن رواياته : (أبو داود عن النخعى عن محمد بن سعيد عن عبـادة بن نسى ، عن إبراهيم بن محيريز قال : (كان أحب الخيل إلى سلف المسلمين فى عهد عمر وعثمان ومعاوية رضى الله تعالى عنهم ، الخصيان ، فإنها أخفى للـكمين والطلائع وأبقى على الجهد .

أبو جرير قال : أخبرنى ابن جريج عن عطاء أنه لم ير بأساً بخصاء الدواب .
سفيان بن عيينة عن ابن طاوس عن أبيه : أنه خصى بعيراً .

وسفيان بن عيينة عن مالك بن مغول عن عطاء أنه سئل عن خصـــاء البغل

---

(١) الحيوان حـ٤ ص ٢٨٨–٢٨٩ وانظر تعلتهم بحديث كفر الحيـة مع أن تأويل الحديث حقه أن يكون وفق رواية عبـد الرحمن بن عبد الله المسعودى إذ قال : سمعت القاسم بن عبد الرحمن يقول : قال عبـد الله من قتل حية أو عقرباً فـكأنما قتل كافراً ؛ الحيوان حـ٤ ص ٢٩٢–٢٩٥ .

فقال : إذا خفت عضاضه)[1] فمضمون هذه الأحاديث المبيحة للخصى يشير إلى أن هذا الحل إنما هو فى حالات خاصة ، لكن الجاحظ لا يقول فيها بشيء ، مكتفياً بأن دلالة الحال فيها بيان .

سبيل رابعه فى هذا النقد المنهجى للنص الحديثى ، وهو مقابلة ما وضح فيه معنى النص بما أجمل فيه تعبير نص آخر ، فمثلا حديث يروى عن عثمان ... (قال حدثنى أسامة بن زيد ، وإبراهيم بن أبى يحيى أن عثمان شكوا إليه الحمام ، وأنه قال : من أخذ منهن شيئـاً فهو له » وقد علمنا أن اللفظ وإن كان قد وقع على شكاية الحمام فإن المعنى إنما هو على شكاية أصحاب الحمام ، لأنه ليس فى الحمام معنى يدعو إلى شكاية) .

وإذن فهذا النص فيه إجمال ، ومن ثم يتبعه الجاحظ بنصوص حديثية أخرى يوضح بها تأويله : (قال : وحدثنا عثمان قال : سئل الحسن عن الحمـام الذى يصطاده الناس قال : « لا تأكله ، فإنه من أموال الناس » فجعله مالا ، ونهى عن أكله بغير إذن أهله . وكل ما كان مالا فبيعه حسن وابتياعه حسن فكيف يجوز لشيء هذه صفته أن يذبح إلا أن يكون ذلك على طريق العقاب والزجر لمن اتخذه لما لا يحل .

قال : ورووا عن الزهرى عن سعيد بن المسيب قال : نهى عثمان عن اللعب بالحمام ، وعن رمى الجلاهق . فهذا يدل على ما قلنا)[2] .

سبيل خامسة فى نقد النص الحديثى ، وهى عرضه على أحداث التاريخ تصدق مضمونه وتؤكده (قال النبى ﷺ : « أشد الناس عذاباً يوم القيامة من قتل نبياً

---

(١) الحيوان حـ١ ص ١٨٠-١٨١

(٢) الحيوان حـ٣ ص ١٩١ .

أو قتله نبي ، كأن كان في المعلوم أن النبي لا يقتل أحداً ، ولا يتفق ذلك إلا في أشرار الخلق . ويدل على ذلك الذي اتفق من قتل أبي بن خاف بيده ، والنضر بن الحارث ، وعقبة بن أبي معيط ، ومعاوية بن المغيرة بن أبي العاصي صبراً)(١) .

على أن الجاحظ قد يورد أحاديث ليست محور جدل — دون أن يتعرض لها بنقد وإنما يكتفي بعرضها ، ترى هل هو يدعها ليتأملها القارىء أو السامع فيرى فيها رأيه ؟ أم أنها من الوضوح والصدق بحيث لا تعقيب عليها . . . ثمة أحاديث تدخل في حيز الاحتمال الأول مثل النهي عن قتل الخفاش والضفدع والنمل ، والثانية مثل أحاديث الغنم والفأر والهرة(٢) .

والجاحظ الذي رأينا صنيعه هذا في نقد الحديث يقف من الحديث - بإطلاق العبارة - موقفين ، فأما الحديث الديني الصادر عن الرسول أو عن صحابته وتابعيه فهو يتحرى الصحة فيه ويتشدد . أما إذا كان الحديث أدبياً فلا حرج علته من وضعه وتزييف نسبته(٣) .

---

(١) الحيوان حـ٤ ص ١٦٠ ، ١٦١ ، ذكر الجاحظ في كتاب العثمانية أن الرسول لم يقتل بيده إلا رجلا واحد هو (أبي بن خلف) ، فهؤلاء الثلاثة قد أمر الرسول بقتلهم ولم يقتلهم بيده .

(٢) انظر أحاديث وآثار في النمل : الحيوان حـ٤ ص ١٧ـ٢٠ أحاديث في الفأر والهرة : الحيوان حـ٥ ص ٢٦٩ـ٢٧١ أحاديث في الغنم : الحيوان حـ٥ ص٥٠٣ ـ ٥٠٨ ما جاء في الضفادع والخفاش من حديث وأثر : الحيوان حـ٥ ص٥٣٠ـ٥٣٧ ، ويذكر أحاديث في إثبات الشيطان : الحيوان حـ٦ ص ٢٢٣ـ٢٢٤ يلفت سريعاً إلى نقده لبعضها في الحيوان حـ١ ص ١٠٢ـ١٠٣ ويدع الباقي .

(٣) عن توليد الحديث الأدبي انظر مقدمة البخلاء طبعة دار المعارف بقلم د . طه الحاجري ص ٤٠ـ٤٨ ، ويروي الجاحظ في البيان والتبيين حـ٢ ص ٣٣٩ خبراً يبين فيه أن بعض الوضاعين كان يتحرى في أحاديثه جمال العبارة وحسن المعنى (قال : قلت لحباب =

ومع هذه المصاحبة للجاحظ في نظره إلى فهم النصوص القرآنية والحديثية يبقى أن نسمع إلى حديثه عن :

ثالثاً — في ذوق النص القرآني والحديثي

وهذا مبحث لا بد أن يوطأ له بذكر شيء عن التفكير البلاغي عند الجاحظ فيما يتصل بذوق النص القرآني والحديثي ، وفي هذا المجال لا بد من أن نتصور نظرة الجاحظ الشاملة إلى البيان القرآني والحديثي . وإذن ينقسم حديثنا هنا إلى قسمين في أولاهما نسمع لقول الجاحظ في الإعجاز القرآني . وهذا الحديث فيه أولا جانب نظري تأملي ، وآخر تطبيقي أدبي سنتحدث عنه بعد . أما الجانب الأول فيحلل فيه كيف أن القرآن معجز بالصرفة ، ويصور خلال ذلك الجو الأدبي والنفسي الذي كان فيه هذا التحدي بالنظم القرآني ، ثم يضع اليد على حصيلة هذا التحدي مقلباً وجوه النظر في كل تلك المسائل قال (ومثل ذلك ما رفع من أوهام العرب ، وصرف نفوسهم عن المعارضة للقرآن بعد أن تحداهم الرسول بنظمه ولذلك لم تجد أحداً طمع فيه . ولو طمع فيه لتكلفه ، ولو تكلف بعضهم ذلك فجاء بأمر فيه أدنى شبهة لعظمت القصة على الإعراب وأشباه الإعراب والنساء وأشباه النساء . ولألقى ذلك للمسلمين عملا ، ولطلبوا المحاكمة والتراضي ببعض العرب . ولكثر القيل والقال . فقد رأيت أصحاب مسيلمة ، وأصحاب ابن النواحة « كذا » إنما تعلقوا بما ألف لهم مسيلمة من ذلك الكلام الذي يعلم كل

= أنك تكذب في الحديث . قال : وما عليك إذا كان الذي أزيد فيه أحسن منه ، والله ما ينفعك صدقه ولا يضرك كذبه ، وما يدور الأمر إلا على لفظ جيد ومعنى حسن ، ولكنك والله لو أردت ذلك لتلجلج لسانك ولذهب كلامك) .

من سمعه أنه إنما عدا على القرآن فسلبه وأخذ بعضه وتعاطى أن يقارنه . فكان لله ذلك التدبير الذى لا يبلغه العباد ولو اجتمعوا له)[1] وحديث الجاحظ هنا عن الصرفة لا يعنى بأية حال أنه قد كان فى مقدور القوم أن يأتوا بمثل القرآن لما هم عليه من بلاغة لسان ، ولكن يعنى قطع أطماعهم وتيئيسهم ،وكان هذا أحد مناحى الإعجاز :

وفى موطن آخر يعرض الجاحظ للرسل وأن لهم آيات تتفق وحال الأقوام التى بعثوا إليها : (وكما كان أعجب الأمور عنـــد قوم فرعون السحر ولم يكن أصحابه قط فى زمان أشد استحكاماً فيه منهم فى زمانه ، بعث الله موسى عليه السلام على إبطاله وتوهينه وكشف ضعفه وإظهاره ونقض أصله ... وكذلك زمن عيسى عليه السلام كان الأغلب على أهله وعلى خاصته علمائه الطب ، وكانت عوامهم تعظم على خواصهم فأرسله الله عز وجل بإحياء الموتى إذ كانت غايتهم علاج المرضى ، وإبراء الأكمه إذ كانت غايتهم علاج الرمد مع ما أعطاه الله تعالى عز وجل من سائر العلامات وضروب الآيات . .) .

ومن ثم ينتقل الجاحظ إلى آية نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وبيان ما عليه قومه الذين بعث فيهم : (... وكذلك دهر محمد ﷺ كان أغلب الأمور عليهم وأحسنها عندهم وأجلها فى صدورهم حسن البيان ونظم ضروب الكلام . ومع علمهم له وانفرادهم به فحين استحكمت لفهمهم وشاعت البلاغة وكثر شعراؤهم وفاق الناس خطباؤهم بعثه الله عز وجل فتحداهم بما كانوا لا يشكون أنهم يقدرون على أكثر منه فلم يزل يقرعهم بعجزهم وينقصهم على نقصهم حتى تبين ذلك لضعفائهم وعوامهم كما تبين لأقويائهم وخواصهم ، وكان ذلك من أعجب ما آتاه الله نبياً

---

(١) الحيوان حـ٤ ص ٨٩

قط مع سائر ما جاء به من الآيات ومن ضروب البرهانات ولكل شيء باب مأتى واختصار وتقريب فمن أحكم الحكمة إرسال كل نبي بما يفحم أعجب الأمور عندهم ويبطل أقوى الأشياء فى ظنهم)(١) .

ويصور الجاحظ الجو الأدبى العام زمن الرسول وتحدى الرسول لهم وسط هذا الجو تصويراً يقوم على الدرس الأدبى والنظر العقلى النفاذ ، قال : (أن محمداً ﷺ مخصوص بعلامه لها فى العقل موقع كوقع فلق البحر من العين وذلك قوله لقريش خاصة وللعرب عامة مع ما فيها من الشعراء والخطباء والبلغاء والدهاة والحلماء وأصحاب الرأى والمكيدة والتجارب والنظر فى العاقبة — إن عارضتمونى بسوره واحدة فقد كذبت فى دعواى وصدقتم فى تكذيبى ولا يجوز أن يكون مثل العرب فى كثرة عددهم واختلاف عللهم والكلام كلامهم وهو سيد عملهم قد فاض بيانهم « كذا » وجاشت بهم صدورهم وغلبتهم قوتهم عليه عند أنفسهم حتى قالوا فى الحيات والعقارب والذئاب والكلاب والخنافس والجعلان والحمير والحمام وكلما دب ودرج ولاح لعين وخطر على قلب ولهم بعد أصناف النظم وضروب التأليف كالقصيد والرجز والمزدوج والمجانس والاسجاع والمنثور) .

ويشير الجاحظ إلى قدر بيانهم ويحلل نفسياتهم بعامة ولقاء التحدى بالقرآن بخاصة : (وبعد فقد هجوه من كل جانب وهاجى أصحابه شعراءهم ونازعوا خطباءهم وحاجوه فى المواقف وخاصموه فى المواسم وبادروه العداوة وناصبوه الحرب فقتل منهم وقتلوا منه وهم أثبت الناس حقداً وأبعدهم مطلباً وأذكرهم لخير أو شر وأنفاهم له وأهجاهم بالعجز وأمدحهم بالقوة ثم لا يعارضة معارض ولم يتكلف ذلك خطيب ولا شاعر . ومحال فى التعارف ومستنكر فى التصادق

---

(١) رسائل الجاحظ على هامش الكامل المبرد ج٢ ص ١١١ — ١١٥

أن يكون الكلام أخصر عندهم وأيسر مؤونة عليهم وهو أبلغ فى تكذيبهم وأنقص لقوله وأجدر أن يعرف ذلك أصحابه فيجتمعوا على ترك استعماله والاستغناء به وهم يبذلون مهجهم وأموالهم ويخرجون من ديارهم فى إطفاء أمره وفى توهين ما جاء به ولا يقولون بل لا يقول واحـــد من جماعتهم : لم تقتلون أنفسكم وتستهلكون أموالكم وتخرجون من دياركم والحيلة فى أمره يسيرة والمأخـذ فى أمره قريب ، ليؤلف واحد من شعرائكم وخطبائكم كلاماً فى نظم كلامه كأقصر سورة يحذلكم بها وكأصغر آية دعاكم إلى معارضتها ، بل لو نسوا ما تركهم حتى يذكرهم ولو تغافلوا ما ترك أن ينبههم بل لم يرض بالتنبيه دون التوقيف) .

ويرتب على هذا التحليل المبسوط نتيجة التحدى فى حكم الواقع العملى وفى حكم التصور العقلى الممكن جميعاً ، قال : (فدل ذلك العاقل على أن أمرهم فى ذلك لا يخلو من أحد أمرين :

أما أن يكونوا عرفوا عجزهم وأن مثل ذلك لا يتهيأ لهم فرأوا أن الإضراب عن ذكره والتغافل عنه فى هذا الباب وأن قرعهم به أمثل لهم فى التدبير وأجـدر أن لا ينكشف أمرهم للجاهل والضعيف وأجدر أن يجدوا إلى الدعوى سبيلا وإلى اختداع الأنبياء سبباً فقد ادعوا القدرة بعد المعرفة بعجزهم عنه وهو قوله عز ذكره : « وإذا تتلى عليهم آياتنا قالوا قـد سمعنا لو نشاء لقلنا مثل هـذا » . وهل يذعن الأعراب وأصحاب الجاهلية للتقريع بالعجز والتوقيف على النقص ثم لا يبذلون مجهودهم ولا يخرجون مكنونهم وهم أشد خلق الله أنفة وأفرط حميـة وأطلبه بطائلة وقد سمعوه فى كل منهـل وموقف ، والناس موكلون بالخطابات مولعون بالبلاغات فمن كان شاهداً فقد سمعه ومن كان غائباً فقد أتاه به من لم يزوده .

وأما أن يكون غير ذلك ولا يجوز أن يطبقوا على ترك المعـــارضة وهم

يقدرون عليها لأنه لا يجوز على العدد الكثير من العقلاء والدهاة والحكماء مع اختلاف عللهم وشدة عداوتهم الإطباق على بذل الكثير وصون اليسير وهذا من ظاهر التدبير ومن جليل الأمور التى لا تخفى على الجهال فكيف على العقلاء وأهل المعارف ؟ فكيف على الأعداء ؟ لأن تحبير الكلام أهون من القتال ومن إخراج المال ، ولم يقل أن القوم قد تركوا مساءلته فى القرآن والطعن فيه بعد أن كثرت خصومتهم فى غيره ويدلل على ذلك قوله عز وجل : « وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة » وقوله عز ذكره : « وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات قال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا أو بدله » وقوله تعالى ذكره : وقال والذين كفروا أن هذا إلا إفك افتراه وأعانه عليه قوم آخرون » ويدلك كثرة هذه المراجعه ، وطول هذه المنافلة على أن التقريع لهم بالعجز كان فاشياً وأن عجزهم كان ظاهراً . ولو لم يكن النبى ﷺ تحداهم بالنظر والتألف وكذا[1] ولم يكن أيضاً أزاح علتهم حتى قال الله تعـــالى : « قل فأتو بعشر سور مثله مفتريات » وعارضونى بالكذب ، لقد كان فى تفصيله له . وتركيبه وتقـــديمه له واحتجاجه ما يدعو إلى معارضته ومغالبته وطلب مساويه ولو لم يكن تحداهم من كل ما قلنا وقرعهم بالعجز عما وصفنا وهل هذا إلا تمديحه له وإكثاره فيه ، لكان ذلك سبباً موجباً لمعارضته ومغالبته وطلب تكذيبه إذ كان كلامهم وهو سيد عملهم والمؤنة فيه أخف عليهم وقد بذلوا النفوس والأموال وكيف ضـــاع منهم وسقط على جماعتهم نيفاً وعشرين سنة مع كثرة عددهم وشدة عقولهم واجتماع كلمتهم وهذا أمر جليل الرأى ظاهر التدبير)[2] .

وهكذا يصدر الجاحظ عن فهم متعمق للروح العربية فى حديثه عن الإعجاز

---

(١) لعلها : بالنظم والتأليف .

(٢) رسائل الجاحظ على هامش الـكامل للمبرد حـ٢ ص ١٠٢ـــ١١٠

القرآنى حديث النظر والتحليل[1] .

وثانى الحديثين فى نظرة الجاحظ لشاملة ، هو عرضه للبيان الحديثى من زاوية رأى الرسول فى البيان . وتقويمه ﷺ له . وتتكامل هذه النظرة حين ينضم إليها تقويم الجاحظ للجانب العملى من البيان ، ونعنى به ما صدر عن الرسول من بليغ الكلام وتحليل الجاحظ لها ، وسيجىء موضعها قريباً .

ففى موطن : قال العباس بن عبد المطلب للنبى ﷺ : (يا رسول الله فيم الجمال قال فى اللسان)[2] .

وثمة نص آخر يصور اعتبار الرسول للبيان فيروى الجاحظ هذه الرواية فى معرض بيان ما لبنى تميم من منزلة فى الخطـــابة : (... وكذلك ليس فى ذلك « أى فى الخطب » مثل الذى لبنى تميم ، لأن النبى عليه السلام لما سأل عمرو بن الأهتم عن الزبرقان بن بدر قال : مانع لحوزته ، مطاع فى أدنيه . فقال الزبرقان: أما أنه قد علم أكثر مما قال ، ولكنه حسدنى شرفى فقال عمرو : أما لئن قال ما قال فوالله ما علمته إلا ضيق الصدر ، زمر المروءة لئيم الخال ، حديث الغنى . فلما رأى أنه قد خالف قوله الآخر قوله الأول ورأى الإنكار فى عينى رسول الله . قال : يا رسول الله رضيت فقلت أحسن ما علمت ، وغضبت فقلت أقبح ما علمت

---

(١) قد يكون مما يكمل هذا الحديث ذكر الجاحظ لما يكره من الكلام مما يصور الحس الأدبي العام ، فروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال « لا يقولن أحدكم خبيث نفسى ولكن ليقل لقست نفسى » كـأنه كره صلى الله عليه وسلم أن يضيف المؤمن الطاهر إلى نفسه الخبث والفساد بوجه من الوجوه .. ويروى عن الصحابة .. وعن التابعين ... ومشاهير وأعيان . الحيوان حـ١ ص ٣٣٥-٣٤٣ .

(٢) البيان والتبين حـ١ ص ١٧٠

وما كذبت فى الأولى ولقد صدقت فى الآخرة . فقال رسول الله ﷺ عند ذلك : « أن من البيان لسحرا »[١] .

وإذا كان هذا حديث عن اعتبار الرسول للبيان بعامة فثمت روايات تشير إلى قدرة الشعر بخاصة . تقول الرواية أن النبى عليه السلام قال لحسان بن ثابت : ما بقى من لسانك ؟ فأخرج لسانه حتى قرع بطرفه طرف أرنبته . ثم قال : والله لو وضعته على شعر لحلقه أو على صخر لفلقه ، وما يسرنى به مقول من معد[٢] وهذا اعتزاز بحسان الشاعر وتقدير لفنه الخادم للدعوة الإسلامية .

وهناك نص آخر نجد الرسول فيه يستمع إلى الشعر فيتأثر له ، وتصور هذا التأثر عبارة له تفصح عن رأى العاطفة الإنسانية الحساسة ، يقول الجاحظ (ومن قدر الشعر وموقعه فى النفع والضر ، أن ليلى بنت النضر بن الحارث بن كلدة[٣] لما عرضت النبى ﷺ وهو يطوف بالبيت : واستوقفته وجذبت رداءه حتى انكشف منكبه ، وأنشدته شعرها بعد مقتل أبيها قال رسول الله ﷺ : « لو كنت سمعت شعرها هذا ما قتلته » الشعر :

يا راكباً أن الأثيل مظنة	من صبح خامسة وأنت موفق
أبلغ بها ميتاً بأن قصيدة	ما أن تزال بها الركائب تخفق
فليسمعن النضر أن ناديته	إن كان يسمع ميت لا ينطق
ظلت سيوف بنى أبية تنوشه	لله أرحام هناك تشقق
قسراً يقاد إلى المنية متعباً	رسف المقيد وهو عان موثق

---

(١) البيان والتبيين جـ١ ص ٥٣

(٢) البيان والتبيين جـ١ ص ٦٣

(٣) انفرد الجاحظ بتسميتها ليلى وأصح الأقوال أنها قتيلة .

أمحمد ها أنت ضنء نجيبـة　　من الفتى وهو المغيظ المحنق
فالنضر أقرب من تركت قرابة　　وأحقهم إن كان عتق يعتق[1]

ويذكر الجاحظ عن الرسول روايات تكشف عن كراهيته ﷺ التكلف فى الأدب والتصنع (كان النبى ﷺ قد قال : « إياى والتشادق » وقال : « أبغضكم إلى الثرثارون المتفيهقون » وقال : « من بدا جفا » وعاب الفدادين والمتزيدين فى جهارة الصوت وانتحال سعة الأشداق ورحب الغلاصم وهدل الشفاه ، وأعلمنا أن ذلك فى أهل الوبر أكثر وفى أهل المدر أقل ...)[2] .

وتعرض هنا مشكلة السجع ورأى الرسول فيها . أن ثمة أحاديث فيها لون السجع كمثل الحديث المأثور الذى يورده الجاحظ ونصه : (يقول العبد مالى مالى وإنما لك من مالك ما أكلت فأفنيت وأعطيت فأمضيت ، أو لبست فأبليت)[3] ومع هذا فقد كره الرسول السجع ومن هنا تقول جماعة : (فقد قيل للذى قال : يا رسول الله ، أرأيت من لا شرب ولا أكل ولا صاح ولا استهل أليس مثل ذلك يطل . فقال رسول الله ﷺ « أسجع كسجع الجاهلية ») فيرد عبد الصمد ابن الفضل بن عيسى الرقاشى (لو أن هذا المتكلم لم يرد إلا الإقامة لهذا الوزن لما كان عليه بأس ولكنه عسى أن يكون أراد إبطال حق فتشادق فى الكلام) .

وقال غير عبد الصمد : (وجدنا الشعر : من القصيد والرجز قد سمعه النبى ﷺ فاستحسنه وأمر به شعراءه وعامة أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قد قالوا شعراً ، قليلا كان ذلك أم كثيراً ، واستمعوا واستنشدوا . فالسجع والمزدوج دون القصيد والرجز ، فكيف يحل ما هو أكثر ويحرم ما هو أصغر ؟ .

---

(١) البيان والتبيين جـ ٤ ص ٤٣ـ٤٤

(٢) البيان والتبيين جـ ١ ص ١٣ .

(٣) البيان والتبيين جـ ١ ص ٢٨٤ .

وكان الذى كره الأسجاع بعينها وإن كانت دون الشعر فى التكلف والصنعة أن كهان العرب الذين كان أكثر الجاهلية يتحاكون إليهم ، وكانوا يدعون الكهانة وأن مع كل واحد منهم رئيا من الجن مثل حازى جهينة ، ومثل شق وسطيح ، وعزى سلمه وأشباههم كانوا يتكهنون ويحكون بالأسجاع ، كقوله : (والأرض والسماء والعقاب الصقعاء واقعة ببقعاء ، لقد نفر المجد بنى العشراء للمجد والسناء ، وهذا الباب كثير ألا ترى أن ضمرة بن ضمرة ، وهرم بن قطبه ، والأقرع ابن حابس ، ونفيل بن عبد العزى كانوا يحكون وينفرون بالأسجاع . وكذلك ربيعة بن حذار قالوا : فوقع النهى فى ذلك الدهر لقرب عهدهم بالجاهلية ، ولبقيتها فى صدور كثير منهم ، فلما زالت العلة زال التحريم . وقد كانت الخطباء تتكلم عند الخلفاء الراشدين فيكون فى تلك الخطب أسجاع كثيرة فلا ينهونهم)(١) .

وإذا كان القرآن معجزة بيانية ، وكان الرسول — وله بيانى العالى — قدر واعتبار للبيان ، فطبيعى أن يكون الاقتباس من النص « قرآنا أو حديثا » له قيمته فى النص الأدبى . يقول الجاحظ مبينا اعتزازه بالنص الدينى لخطورة أثره : (ولكنا أحببنا أن نصير صدر هذا الكتاب كلاما من كلام رسول رب العالمين والسلف المتقدمين ، والجلة من التابعين الذين كانوا مصابيح الظلام ، وقادة هذا الأنام ، وملح الأرض ، وحلى الدنيا ، والنجوم التى لا يضل معها السارى . والمنار الذى يرجع إليه الباغى ، والحزب الذى كثر الله به القليل ، وأعز به الذليل ، وزاد الكثير فى عدده ، والعزيز فى ارتفاع قدره . وهم الذين جلوا بكلامهم الأبصار الكليلة وشحذوا بمنطقهم الأذهان العليلة فنبهوا القلوب من

---

(١) البيان والتبيين ج١ ص ٢٨٧ — ٢٩١

رقدتها ، ونقلوها عن سوء عادتها وشفوها من داء القسوة ، وغباوة الغفلة ، وداووا من العى الفاضح ، ونهجوا لنا الطريق الواضح ...)

ثم يبين تقويم الأقدمين النص يخلو من قرآن أو حديث : (وعلى أن خطباء السلف الطيب ، وأهل البيان من التابعين بإحسان ، وما زالوا يسمون الخطب التى تبتدأ بالتحميد وتستفتح بالتجيد : البتراء . ويسمون التى لم توشح بالقرآن وتزين بالصلاة على النبى ﷺ : الشوهاء)[1] .

اللفظ :

من هذه النظرة الشاملة إلى بيان القرآن ورأى صاحب الحديث فى البيان ، ننتقل إلى حديث الجاحظ عن اللفظ والمعنى فرأيه فيهما ذو خطر من غير شك على نظره الذوقى للقرآن والحديث .

ومن هنا محاولتنا استجلاء فكر الجاحظ عنها . وبادىء ذى بدء لا نستطيع أن نعد الجاحظ نصير لفظ ولا نصير معنى . ذلك أنه رجل علم ورجـــل كلام ورجل أدب يوازن فى براعة بين متطلبات الدقة العملية والتأثير الأدبى . ولم يصر الجاحظ هذه القمة الشامخة فى أدبنا العربى لأنه صاحب معان ومعارف فحسب ، وإنما هو الجاحظ بما استودع عمقه العلمى فنه الأدبى . وبراعته من هذا التنغيم بين العلم والأدب بحيث لا يجور أحدهما على الآخر ، ولنسمع لرأيه فيما أسموه قضية اللفظ والمعنى . وما يظن بالجاحظ وعقليته أنه حدث عنهما إلا حديث التحليل والتشريح فقال عن اللفظ وقال عن المعنى ، أما حديث التركيب فذلك موضوعه النظم . هذا هو ما يليق بالجاحظ أن يصدر عنه من رأى ينبغى

---

(١) البيان والتبيين حـ٢ ص ٥-٦

أن يعرض فى أمانة وفى صدق فلا ينسب لعقلية الرجل أشياء يبرأ منها . وإلى دليلنا نبدأه بحديث الجاحظ عن اللفظ . ومع مشقة الجرى وراء الجاحظ تتبعاً لآرائه المتشعبة عن اللفظ وتفاريق أحاديث عنه ، فإن هناك مع ذلك وحده عضوية بينها ستتبينها حين يشرف القول على غايته .

صدر الجاحظ حديثه المستفيض عن اللفظ ببيان قيمته بالنسبة للمعنى (قال بعض جهابذة الألفاظ ونقاد المعانى : المعانى القائمة فى صدور الناس ، المتصورة فى أذهانهم ، والمتخلجة فى نفوسهم ، والمتصلة بخواطرهم ، والحادثة عن فكرهم ، مستورة خفية ، وبعيدة وحشية ، ومحجوبة مكنونة ، وموجودة فى معنى معدومة ولا يعرف الناس ضمير صاحبه ولا حاجة أخيه وخليطه ولا معنى شريكه والمعاون له على أموره وعلى ما لا يبلغه من حاجات نفسه إلا بغيره . وإنما يحيى تلك المعانى ذكرهم لها ، وأخبارهم عنها واستعمالهم إياها . وهذه الخصال هى التى تقربها من الفهم ، وتجليها للعقل ، وتجعل الخفى منها ظاهراً ، والغائب شاهداً ، والبعيد قريباً وهى التى تلخص الملتبس ، وتحل المنعقد ، وتجعل المهمل مقيداً ، والمقيد مطلقاً ، والمجهول معروفاً ، والوحشى مألوفا ، والغفل موسوماً ، والموسوم معلوماً وعلى قدر وضوح الدلالة وصواب الإشاره ، وحسن الاختصار ، ودقة المدخل يكون إظهار المعنى . وكلما كانت الدلالة أوضح وأفصح ، وكانت الإشاره أبين وأنور ، كان أنفع وأنجح ، والدلالة الظاهرة على المعنى الخفى هو البيان الذى سمعت الله عز وجل يمدحه ، ويدعو إليه ويحث عليه . بذلك نطق القرآن ، وبذلك تفاخرت العرب ، وتفاضلت أصناف العجم[١] .

ويرى الجاحظ أن الفصاحة هى اكتمال ما للغة من خصائص (فمن زعم أن

---

(١) البيان والتبيين حـ١ ص ٧٥ .

البلاغه أن يكون السامع يفهم معنى القائل، جعل الفصاحة واللكنة ، والخطأ والصواب ، والإغلاق والإبانه ، والملحون والمعرب ، كله سواء وكله بياناً ، وكيف يكون ذلك كله بياناً ولولا طول مخالطة السامع للعجم وسماعه للفاسد من الكلام ، لما عرفه ... تلك اللغة إنما انقادت واستوت ، وأطردت وتكاملت بالخصال التى اجتمعت لها فى تلك الجزيرة وفى تلك الجيرة ولفقد الخطاء من جميع الأمم)[١] .

٢ - اللفظ ، موسيقاه أو صوتياته :

تجىء عناية الجاحظ باللفظ وصوته من أنه أديب أولا يحس بالجمال ويطرب له ، ثم لأنه متكلم ثانياً صاحب صنعة تتطلب الإقناع العقلى متوسلة بالتأثير البلاغى والفتنة اللغوية التى تغدو الإذن وتأسر القلب ، ولقد وجد الجاحظ مثله هذا فى موسيقى اللفظ عند الأعراب : (وأنا أقول أنه ليس فى الأرض كلام هو أمتع ولا آنق ، ولا ألذ فى الأسماع ، ولا أشد اتصالا بالعقول السليمة ، ولا أفتق للسان ، ولا أجود تقويماً للبيان من طول استماع حديث الأعراب العقلاء الفصحاء والعلماء البلغاء ...)[٢] ويبدو علم الجاحظ بصوتيات الألفاظ وطول درسه لها ، من حديثه المستفيض عنها إذ ينبه أولا إلى أن (الصوت هو آلة اللفظ والجوهر الذى يقوم به التقطيع ، وبه يوجد التأليف . ولن تكون حركات اللسان لفظاً ولا كلاماً موزوناً ولا منثوراً إلا بظهور الصوت ، ولا تكون الحروف كلاماً إلا بالتقطيع والتأليف)[٣] .

---

(١) البيان والتبيين جـ١ ص١٦٢ـ١٦٣ .

(٢) البيان والتبيين جـ١ ص ١٤٥ .

(٣) البيان والتبيين جـ١ ص ٧٩ .

ومن هنا ظفرنا عنده بمعلومات صوتية عربية ذات قيمة ، كحديثه عن مخارج بعض الحروف [(١)] وذكره لأكثر الحروف دوراناً فى العربية[(٢)] وعرضه للأدواء الصوتية فى اللسان العربى[(٣)] .

وهذا كله آية أن حسه بموسيقى اللفظ ليس حساً فطريا أدبيا وحسب ، ولكن صقله درس وبحث جاد .

(ب) ومن هذا الإحساس الموسيقى العام باللفظ ينتقل إلى الدرس التحليلى للألفاظ مقترنة أو منفردة .

فيحدث عن التلاؤم بين الألفاظ وفى بنية اللفظة نفسها ، ويضع لذلك كله إسم « القرآن » ، يقول : (قال عبد الله بن سالم لرؤبة : مت يا أبا الجحاف إذا

---

(١) البيان والتبيين حـ١ ص٦١ـ٦٣ فيذكر الجاحظ أول الحروف التى ينطق بها الطفل ومخرج الضاد ، ويحدث عن أثر الأسنان فى النطق بل ويستطرد إلى الحديث عن الحروف التى تتهيأ للحيوان الأعجم .

(٢) البيان والتبيين حـ١ ص ٢٢ ، ويذكر فى معرض هذه الدراسة الصوتية أكثر الحروف دوراناً عند الروم والجرامقة : البيان والتبيين حـ١ ص٦٤، والحروف التى لا ينطق بها الروم والفرس والسريان : البيان والتبيين حـ١ ص ٦٥ .

(٣) حدث عن الحروف التى تدخلها اللثغة : البيان والتبيين حـ١ ص٣٤ ، وعن الفأفاء والتمتام والألثغ وعن الحبسة والعقلة واللجلجة واللكنة والحكلة : البيان والتبيين حـ١ ص ٣٧-٤٠ وذكر نماذج من لكنة بعض الموالى : البيان والتبيين حـ١ ص٧٢ ، ٧٣ ، ١٦٥ ولكنة العرب الذين ربوا فى حجر العجم : البيان والتبيين حـ١ ص ٧٣ ، وحديثه عن أقبح اللحن : البيان والتبيين حـ١ ص ١٤٦ وعن إبدال الصقالبة الدال ذالا : البيان والتبيين حـ١ ص ٧٤ ويذكر الجاحظ فى هذا المجال أن غير العربى عاجز عن محاكاة لهجة العربى وأنه يمكن حكاية اللهجات حكاية صادقة فحسب فيما اقتصر على مخارج الألفاظ وصور الحركات والسكون البيان والتبيين حـ١ ص٦٩ — ٧٠ .

شئت . قال : وكيف ذاك ؟ قال : رأيت اليوم عقبة بن رؤبة ينشد شعراً له أعجبنى . قال فقال رؤبة نعم أنه يقول ولكن ليس لشعره قران . وقال الشاعر :

مهاذبة مناجية قران مناديه كأنهم الأسود

يريد بقوله قران ، التشابه والموافقة)(١) .

ويتمثل بنصوص فى موضوع اقتران الألفاظ ليدلف إلى درسه فى اقتران الحروف (... وأنشد ابن الإعرابى .

وبات يدرس شعراً لا قران له قد كان نقحه حولا فما زادا

وقال الآخر ، بشار :

فهذا بديه لا كتحبير قائل إذا ما أراد القول زوره شهراً

فهذا فى اقتران الألفاظ . فأما فى اقتران الحروف فإن الجيم لا تفارق الظاء ولا القاف ولا الطاء ولا الغين بتقديم ولا بتأخير والزاى لا تقارن الظاء ولا السين ولا الضاد ولا الذال بتقديم ولا بتأخير وهذا باب كبير . وقد يكتفى بذكر القليل حتى يستدل به على الغاية التى إليها يجرى)(٢) .

ويتابع حديثه عن تنافر الألفاظ أو تلاحمها ، فيقول فى موطن عما تنافر لفظه : (ومن ألفاظ العرب ألفاظ تتنافر ، وإن كانت مجموعة فى بيت شعر لم يستطع المنشد إنشادها إلا ببعض الاستكراه . فمن ذلك قول الشاعر :

وقبر حرب بمكان قفر وليس قرب قبر حرب قبر

ولما رأى من لا علم له أن أحداً لا يستطيع أن ينشد هذا البيت ثلاث مرات

---

(١) البيان والتبيين جـ١ ص ٢٠٥ — ٢٠٦ .

(٢) البيان والتبيين جـ١ ص ٦٨ — ٦٩ .

فى نسق واحد فلا يتتعتع ولا يتلجلج ، وقيل لهم إن ذلك إنما اعتراه إذا كان من أشعار الجن ، صدقوا بذلك)(١) ويقول فى موطن آخر مفصلا فى التنافر ثم ومشبها ما تلاحم كله بالصبغ فى لينة ، مع الشاهد والمثال :

ثم قال (أى محمد بن يسير) :

لم يضرها والحمد لله شىء   وانثنت نحو عزف نفس ذهول

فتفقد النصف الأخير من هذا البيت ، فإنك ستجد بعض ألفاظه يتبرأ من بعض .

وأنشدنى أبو العاصى قال ، أنشدنى خلف الأحمر فى هذا المعنى :

وبعض قريض القوم أولاد علة   يكد لسان الناطق المتحفظ

وقال أبو العاصى : وأنشدنى فى ذلك أبو البيداء الرياحى :

وشعر كبعر الكبش فرق بينه   لسان دعى فى القريض دخيل

أما قول خلف :

وبعض قريض القوم أولاد علة

فإنه يقول : إذا كان الشعر مستكرها ، وكانت ألفاظ البيت من الشعر لا يقع بعضها مماثلا لبعض ، كان بينها من التنافر ما بين أولاد العلات . وإذا كانت الكلمة ليس موقعها إلى جنب أختها مرضيا موافقا ، كان على اللسان عند إنشاد ذلك الشعر مؤونة .

قال : وأجود الشعر ما رأيته متلاحم الأجزاء ، سهل المخارج ، فتعلم بذلك

---

(١) البيان والتبيين جـ١ ص ٦٥ .

أنه قد أفرغ إفراغا واحداً ، وسبك سبكا واحداً ، فهو يجرى على اللسان كما يجرى الدهان .

وأما قوله : كبعر « الكبش » فإنما ذهب إلى أن بعر الكبش يقع متفرقا غير مؤتلف ولا متجاور . وكذلك حروف الكلام وأجزاء البيت من الشعر ، تراها متفقة ملسا ، ولينة المعاطف سهلة ، وتراها مختلفة متباينة ، ومتنافرة مستكرهة تشق على اللسان وتكده ، والأخرى تراها سهلة لينة ، ورطبة مواتية ، سلسة النظام ، خفيفة على اللسان ، حتى كأن البيت بأسره كلمة واحدة وحتى كأن الكلمة بأسرها حرف واحد ...

فقيل لهم : فأنشدونا بعض ما لا تتباين ألفاظه ، ولا تتنافر أجزاؤه . فقالوا : قال الثقفى :

من كل ذا عضد يدرك ظلامته   أن الذليل الذى ليست له عضد
تنبوا يداه إذا ما قل ناصره   ويأنف الضيم أن أثرى له عدد(١)

(حـ) ثم يرى أن الأغراب لا يعد فصاحة : (ورأيتهم يديرون فى كتبهم أن امرأة خاصمت زوجها إلى يحيى ابن يعمر فانتهرها مراراً ، فقال له يحيى بن يعمر : أن سألتك ثمن شكرها وشبرك أنشأت تطلها وتضهلها :

قالوا : الضهل = التقليل . والشكر = الفرج . والشبر = النكاح .

وتطلها = تذهب بحقها ، يقال دم مطلول . ويقال بئر ضهول أى قليل الماء .

قال : فإن كانوا إنما رووا هذا الكلام لأنه يدل على فصاحة فقد باعده الله من صفة البلاغة والفصاحة وإن كانوا إنما دونوه فى الكتب ، وتذاكروه فى المجالس

---

(١) البيان والتبيين حـ١ ص٦٦ — ٦٧ .

لأنه غريب ، فأبيات من شعر العجاج وشعر الطرماح وأشعار هذيل ، تأتى لهم مع حسن الوصف على أكثر من ذلك . ولو خاطب بقوله « إن سـألتك ثمن شكرها وشبرك أنشأت تطلها وتضهلها » الأصمعى ، لظننت أنه سيجهل بعض ذلك وهذا ليس من أخلاق الكتاب ولا من آدابهم[١] .

ويؤكد هذا فى موطن آخر ، فيقرر أن البلاغة ليست فى عامية اللفظ ولا فى وحشيته :(وكما لا ينبغى أن يكون اللفظ عامياً ، وساقطاً سوقياً ، فكذلك لا ينبغى أن يكون غريباً وحشياً ، إلا أن يكون المتكلم بدويا أعرابيا فإن الوحشى من الكلام يفهمه الوحشى من الناس كما يفهم السوقى رطانة السوقى)[٢] .

(د) ويوصى الجاحظ بتخير اللفظ على ألا تفرط فى تنقيحه ، وتفرط معه فى التماس غريب المعنى : (... فالقصد من ذلك أن تجتنب السوق والوحشى ولا تجعل همك فى تهذيب الألفاظ ، وشغلك فى التخلص إلى غرائب المعانى . وفى الاقتصار بلاغ وفى التوسط مجانبة للوعورة والخروج من سبيل من لا يحاسب نفسه)[٣] .

وهذا المذهب وسط بين رأيين أحـدهما يقول بأن خير الكلام المنقح : (فزهير بن أبى سلمى ، وهو أحد الثلاثة المتقدمين يسمى كبار قصائده الحوليات وقال نوح بن جرير ، قال الحطيئة : خير الشعر الحولى المنقح قال ، وقال البعيث الشاعر وكان أخطب الناس : إنى والله ما أرسل الكلام قضيبا خشيبا ، وما أريد أن أخطب يوم الحفل إلا بالبائت المحكك)[٤] .

---

(١) البيان والتبيين حـ١ ص ٣٧٨ — ٣٧٩ .

(٢) البيان والتبيين حـ١ ص ١٤٤ .

(٣) البيان والتبيين حـ١ ص ٢٥٥ .

(٤) البيان والتبيين حـ١ ص ٢٠٤ .

ورأى آخر يعيب التنقيح لدلالته على التكلف والصنعة : (قال : وذكر بعضهم شعر النابغة الجعدى فقال : مطرف بآلاف ، وخمار بواف . وكان الأصمعى يفضله من أجل ذلك . وكان يقول : الحطيئة عبد لشعره عاب شعره حين وجده كله متخيراً منتخبا مستويا ، لمكان الصنعة والتكلف والقيام عليه . وقالوا : لو أن شعر صالح بن عبد القدوس ، وسابق البربرى ، كان مفرقا فى أشعار كثيرة لصارت تلك الأشعار أرفع مما هى عليه بطبقات ولصار شعرهما نوادر سائرة فى الآفاق . ولكن القصيدة إذا كانت كلها أمثالا لم تسر ، ولم تجر مجرى النوادر . ومتى لم يخرج السامع من شىء إلى شىء لم يكن لذلك عنده موقع)[١] .

ولا يفوتنا أن نشير إلى أن الجاحظ رجل موضوعى حتى فى بحثه الذوقى هذا للفظ ، آية ذلك موقفه الوسط بين رأيين متطرفين ، وسنجد له مثل هذا الموقف بعد .

وقد ظفر الجاحظ بمثال التخير اللفظى عند جماعة الكتاب . قال أبو عثمان : (أما أنا فلم أر قوما أمثل طريقة فى البلاغة من الكتاب فإنهم قد التمسوا من الألفاظ ما لم يكن متوعراً وحشيا ولا ساقطا سوقيا)[٢] .

(ه) وحدث عن أن الألفاظ تتناسب مع الأغراض : (ولكل ضرب من

---

(١) البيان والتبيين حـ١ ص ٢٠٦ نجد أيضاً الصحيفة الهندية فى البلاغة تقول : بألا يدقق الخطيب المعانى كل التدقيق ولا ينقح الألفاظ كل التنقيح ولا يصفيها كل التصفية، ولا يهذبها غاية التهذيب ولا يفعل ذلك حتى يصادف حكيما أو فيلسوفاً عليما ومن قد تعود حذف فضول الكلام ، وإسقاط مشتركات الألفاظ ، البيان والتبيين حـ١ ص ٩٢ .

(٢) البيان والتبيين حـ١ ص ١٣٧ ويحذر بشر فى وصيته من التوعر اللفظى ويرى أن البليغ الكامل من يعبر بالألفاظ الواسطة عما يريد من المعانى البيان والتبيين حـ١ ١٣٦—١٣٧ .

الحديث ضرب من اللفظ ، ولكل نوع من المعانى نوع من الأسماء . فالسخيف للسخيف والخفيف للخفيف والجزل للجزل والإفصاح فى موضع الإفصاح ، والكناية فى موضع الكناية ، والاسترسال فى موضع الاسترسال : وإذا كان موضع الحديث على أنه مضحك وملهٍ ، وداخل فى باب المزاح والطيب ، فاستعملت فيه الأعراب، انقلب عن جهته ، وإن كان فى لفظه سخف وأبدلت السخافة بالجزالة ، صار الحديث الذى وضع على أن يسر النفوس يكربها ويأخذ بأكظامها)(١) .

وفى هذا الصدد يقول أيضا : (وكلام الناس فى طبقات كما أن الناس أنفسهم فى طبقات . فمن الكلام الجزل والسخيف والمليح والحسن ، والقبيح والسمج والخفيف والثقيل ، وكله عربى ، وبكل قد تمادحوا وتعايبوا)(٢) :

وإلى أن لكل مقام مقال ، يزيد أن لكل صناعة شكل : (... فإن رأيى فى هذا الضرب من اللفظ ، أن أكون ما دمت فى المعانى التى هى عبارتها ، والعادة فيها أن ألفظ بالشىء العتيد الموجود ، وأدع التكلف لما عسى ألا يسلس ولا يسهل إلا بعد الرياضة الطويلة . وأرى أن ألفظ بألفاظ المتكلمين ما دمت خائضا فى صناعة الكلام مع خواص أهل الكلام ، فإن ذلك أفهم لهم عنى ، وأخف لمؤنتهم على .

ولكل صناعة ألفاظ قد حصلت لأهلها بعد امتحان سواها ، فلم تلزق بصناعتهم إلا بعد أن كانت مشاكلا بينها وبين تلك الصناعة .

وقبيح بالمتكلم أن يفتقر إلى ألفاظ المتكلمين فى خطبته أو رسالة أو فى مخاطبة العوام والتجار ، أو فى مخاطبة أهله وعبده وأمته ، أو فى حديثه إذا تحدث

---

(١) الحيوان جـ٣ ص ٣٩ .

(٢) البيان والتبيين جـ١ ص١٤٤ .

أو خبره ، ولذلك إذا أخبر فإنه من الخطأ أن يجلب ألفاظ الأعراب وألفاظ العوام وهو في صناعة الكلام داخل . ولكل مقام مقـــال ، ولكل صناعة شكل)[١] .

(و) فإذا حدث التزاوج السعيد بين اللفظ والمعنى ، كان له بلاغ في النفس إن صدر عن طبع : (... ومتى شاكل أبقاك الله ذلك اللفظ معناه ، وأعرب عن فحواه ، وكان لتلك الحال وفقاً ، ولذلك القدر لفقا ، وخرج من سماجة الاستكراه وسلم من فساد التكلف ، كان قميناً بحسن الموقع وبانتفاع المستمع ، وأجدر أن يمنع جانبه من تناول الطاعنين ، ويحمى عرضه من اعتراض العائبين ، وألا تزال القلوب به معمورة والصـــدور مأهولة . ومتى كان اللفظ أيضاً كريماً في نفسه ، متخيراً من جنسه ، وكان سليما من الفضول وبريئاً من التعقيد ، حبب إلى النفوس واتصل بالأذهان ، والتحم بالعقول ، وهشت إليه الأسماع ، وارتاحت له القلوب وخف على ألسن الرواة ، وشـاع في الآفاق ذكره ، وعظم في الناس خطره ، وصار ذلك مادة للعالم الرئيس . ورياضة للمتعلم الريض)[٢] . وفي هذا المعنى يمضي قول الجاحظ (... فإذا كان المعنى شريفاً واللفظ بليغا ، وكان صحيح الطبع بعيداً من الاستكراه ، ومنزها عن الاختلال مصونا عن التكلف صنع في القلوب صنيع الغيث في التربة الكريمة . ومتى فصلت الكلمة على هذه الشريطة ، ونفذت من قائلها على هذه الصفة ، أصحبها الله من التوفيق ومنحها من التأييد ، ما لا يمتنع

(١) الحيوان حـ٣ ص ٣٦٨-٣٦٩ ويفرد الجاحظ باباً بحاله في البيان والتبيين حـ٢ ص ١٧٥ وما بعدها يذكر فيه نصوصـاً أدبية متأثرة بالبيئة أو الطبع أو الصناعة وتوصى صحيفة البلاغة الهندية بألا يكلم الخطيب سيد الأمة بكلام الأمة ، ولا الملوك بكلام السوقة : البيان والتبيين حـ١ ص ٩٢ .

(٢) البيان والتبيين حـ١ ص ٧-٨

معه من تعظيمها صدور الجبابرة ، ولا يذهل عن فهمها معه عقول الجهلة . وقد قال عامر بن عبد قيس : الكلمة إذا خرجت من القلب وقعت فى القلب ، وإذا خرجت من اللسان لم تجاوز الآذان ...)[1] .

وعند هذه القاعدة البلاغية الخطيرة لكل مقام مقال ، يتوقف الجاحظ ليعرض لقضية يتداولها معاصرونا اليوم باسم الواقعية اللغوية فى الحوار الأدبى ، فيثور خلاف حول : هل الواقعية تتطلب حكاية اللفظ بنصه صادراً عن سماك أو قصاب أو حلاق ... الخ . أم أنه يكفى تصوير الجو القولى ، والإيماء إلى الروح التى يصدر عنها ، بمعنى أن تكون الواقعية اللغوية هى هذا التلاؤم بين أقوال شخصيات الحوار وبين عقلياتهم ونفسياتهم ..

أما الجاحظ فأنا لا نكلفه شططا ، فقد يكفينا منه أنه متنبه إلى أن حكاية القوم ينبغى أن تكون بلغتهم فى إمتاع أدبى وقوله على كل حال واحد من آراء تردد اليوم : (... إنى أزعم أن سخيف الألفاظ مشاكل لسخيف المعانى وقد يحتاج إلى السخيف فى بعض المواضع ، وربما أمتع بأكثر من إمتاع الجزل الفخم من الألفاظ ، والشريف الكريم من المعانى ، كما أن النادرة الباردة جداً قد تكون أطيب من النادرة الحـــارة جداً ، وإنما الكرب الذى يختم على القلوب ، ويأخذ بالأنفاس ، النادرة الفاترة التى لا هى حارة ولا باردة ، وكذلك الشعر الوسط ، والغناء الوسط . وإنما الشأن فى الحار جداً والبارد جداً .

وكان محمد بن عباد بن كاسب يقول : والله لفلان أثقل من مغن وسط وأبغض من ظريف وسط . ومتى سمعت — حفظك الله — بنادرة من كلام الأعراب ،

---

(١) البيان والتبيين حـ١ ص ٨٣–٨٤ .

فإياك أن تحكيها إلا مع إعرابها ومخارج ألفاظها ، فإنك إن غيرتها بأن تلحن فى فى إعرابها وأخرجتها مخارج كلام المولدين والبلديين ، خرجت من تلك الحكاية وعليك فضل كبير . وكذلك إذا سمعت بنادرة من نوادر القوم وملحه من ملح الحشوة والطغام فإياك وأن تستعمل فيها الإعراب أو تتخير لها لفظا حسنا أو أو تجعل لها من فيك مخرجا سريا فإن ذلك يفسد الإمتاع بها ، ويخرجها من صورتها ، ومن الذى أريدت له ، ويذهب استطابتهم إياها واستملاحهم لها)(١) فإجادة الحكاية بما يسمها بالصدق هى الواقعية اللفظية عند الجاحظ .

ويجد الجاحظ بغيتـه فى طبيعة الملائمة بين اللفظ والمعنى فى خطب السلف والأعراب : (ولم أجد فى خطب السلف الطيب والأعراب الأقحاح ألفاظا مسخوطة ولا معانى مدخولة ، ولا طبعا رديئا ولا قولا مستكرها وأكثر ما تجد ذلك فى خطب المولدين ، وفى خطب البلديين المتكلفين ، ومن أهل الصنعة المتأدبين، وسواء كان ذلك منهم على جهة الارتجال والاقتضاب أم كان من نتاج التحبير والتفكير)(٢).

(ز) بعد هذا التطواف الطويل مع اللفظ وجمالياته ، يحذر الجاحظ من فتنة اللفظ إذ بها تتحول المعانى عن أقدارها الحقيقية ، فينقل قول بعض الربانيين من من الأدباء فى بعض مواعظه : (أنذركم حسن الألفاظ ، وحلاوة مخارج الكلام، فإن المعنى إذا اكتسى لفظا حسنا وإعارة البليغ مخرجا سهلا ، ومنحه المتكلم دلا متعشقا ، صار فى قلبك أحلى ، ولصدرك أملا . والمعانى إذا كسيت الألفاظ الكريمة ، وأكسبت الأوصاف الرفيعة ، تحولت فى العيون عن مقادير صورها ، وأربت على حقائق أقدارها بقدر ما زينت وحسب ما زخرفت . فقد صارت

---

(١) البيان والتبيين حـ١ ص ١٤٥ ١٤٦ .

(٢) البيان والتبيين حـ٢ ص٨ـ٩ .

الألفاظ فى معانى المعارض ، وصارت المعانى فى معنى الجوارى . والقلب ضعف وسلطان الهوى قوى ، ومدخل خدع الشيطان خفى)[١] .

على أنه إذا كان للفظ الحسن فتنة ، فإن للفظ القبيح المضمن معنى مستهجن فتنة نفسية أيضا : (ثم اعلموا أن المعنى الحقير الفاسد ، والدنى الساقط ، يعشش فى القلب ثم يبيض ثم يفرخ فإذا ضرب بجرانه ومكن لعروقه ، استفحل الفساد وبزل ، وتمكن الجهل وقرح فعند ذلك يقوى داؤه ، ويمتنع دواؤه ، لأن اللفظ الهجين الردى ، والمستكره الغبي ، أعلق باللسان ، وآلف للسمع ، وأشد التحاما بالقلب ، من اللفظ النبيه الشريف ، والمعنى الرفيع الكريم . ولو جالست الجهال والنوكى ، والسخفاء والحمقى ، شهراً فقط ، لم تنق من أوضار كلامهم ، وخبال معانيهم ، بمجالسة أهل البيان والعقل دهراً ، لأن الفساد أسرع إلى الناس وأشد التحاما بالطبائع)[٢] .

هذا كله فيما يتصل بفتنة المخاطبين باللفظ ، أما صاحب القول نفسه فله بلفظه كذلك فتنة : (واعلم أن العاقل إن لم يكن بالمتتبع ، فكثيراً ما يعتريه ما يعتريه من ولده ، أن يحسن فى عينه منه المقبح فى عين غيره ، فليعلم أن لفظه أقرب نسبا منه من ابنه وحركته أمس به رحما من ولده ، لأن حركته شىء أحدثه من نفسه وبذاته ، ومن عين جوهره فصلت ، ومن نفسه كانت وإنما الولد كالمخطة يتمخطها والنخامة يقذفها ، ولا سواء إخراجك من جزئك شيئا لم يكن منك ، وإظهارك حركة لم تكن حتى كانت منك ، ولذلك تجد فتنة الرجل بشعره ، وفتنته بكلامه

---

(١) البيان والتبيين حـ١ ص ٢٥٤ .

(٢) البيان والتبيين حـ١ ص٨٥-٨٦ .

وكتبه ، فوق فتنته بجميع نعمته)[١] . وهكذا يعد الجاحظ اللفظ أقرب إلى الإنسان نسبا من إبنه ، وقد يكون تمثيله محل نظر ، لكن فكرته عن اللفظ فى جوهرها لا جدال فيها .

ومرة أخرى تستوقفنا موضوعية الجاحظ حين يحذر من فتنة اللفظ سواء بالنسبة لمرسل القول أو مستقبله . هذه الموضوعية فى التفكير البلاغى إنما صدر عنها الجاحظ لأن المعتزلة اتخذت من البلاغة أداة لخدمة الدين ، فهذا سائل يسأل عمرو بن عبيد عن البلاغة فيجيبه عمرو : (... فكأنك إنما تريد تخير اللفظ فى حسن الإفهام ؟ قال : نعم . قال : إنك إن أردت تقرير حجة الله فى عقول المتكلمين ، وتخفيف المؤنة على المستمعين ، وتزيين تلك المعانى فى قلوب المريدين. بالألفاظ المستحسنة فى الآذان ، المقبولة عند الاذهان ، رغبة فى سرعة استجابتهم ونفى الشواغل عن قلوبهم ، بالموعظة الحسنة على الكتاب والسنة ، كنت قد أوتيت فصل الخطاب واستوجبت على الله جزيل الثواب)[٢] .

المعنى :

طال الحديث عن اللفظ وكان من حقه أن يكون كذلك فالمعتزلة باعتبار أنهم موسوعيو المعرفة ، المعنى لديهم حاصل ، وإنما توصيل هذا وتغليفه هو وكدهم ، ومن هنا عنايتهم بالشكل اللفظى . وطبيعى أن نجد حديثهم عن المعنى مختلطا بالحديث عن اللفظ ، لكنا نفرد هنا ما أمكن النصوص التى تخص المعنى وحده ، أو يغلب الحديث فيها عنه . يوضح الجاحظ أولا سر العناية باللفظ وتقويمه له : (ثم أعلم حفظك الله أن حكم المعانى خلاف حكم الالفاظ لان للمعانى

---

(١) الحيوان حـ١ ص ٨٩ .

(٢) البيان والتبيين حـ١ ص١١٤ .

مبسوطة إلى غير غاية ، وممتده إلى غير نهاية . وأسماء المعانى مقصورة معدودة ، ومحصلة محدودة وهى التى تكشف لك عن أعيان المعانى فى الجملة ، ثم عن حقائقها فى التفسير ، وعن أجناسها وأقدارها ، وعن خاصها وعامها ، وعن طبقاتها فى السار والضار ، وعما يكون منها لغواً بهرجا وساقطا مطرحاً)(١) .

وتشعر بقيمة ما يعطيـــه الجاحظ لفهم المضمون وراء التعبير إذ يقول : (أحضرنى على إسم الله ذهنك ، وفرغ لما ألقيه إليك قلبك ، فرب حرف من حروف الحكم الشريفة ، والأمثال الكريمة — قد عفا أثره ودثر ذكره ونبا الطرف عنه ، ولم يشغل الذهن بالوقوف عليه . ورب بيت هذا سبيله ، وخطبة هذه حالها .

ومدار الأمر على فهم المعانى لا الألفاظ ، والحقائق لا العبارات : فكم من دارس كتاباً خرج غفلا كما دخل ، وكم من متفهم لم يفهم ؟ ولن يستطيع الفهم إلا من فرغ قلبه للتفهم كما لا يستطيع الإفهام إلا من صحت نيته فى التعلم)(٢) .

وتوخياً للقاعدة البلاغية الخطيرة — لكل مقام مقال ، يبرز الجاحظ دور المعنى فى كل مقام : (ينبغى للمتكلم أن يعرف أقدار المعانى ، ويوازن بينها وبين أقدار المستمعين ، وبين أقدار الحالات . فيجعل لكل طبقة من ذلك كلاماً ، ولكل حالة من ذلك مقاماً ، حتى يقسم أقدار الكلام على أقدار المعانى ، ويقسم أقدار المعانى على أقدار المقامات ، وأقدار المستمعين على أقدار تلك الحالات . فإن كان الخطيب متكلما تجنب ألفاظ المتكلمين ، كما أنه إن عبر عن شىء من صناعة الكلام ، واصفاً أو مجيباً أو سائلا : كان أولى به ألفاظ المتكلمين إذ

---

(١) البيان والتبيين حـ١ ص٧٦ .

(٢) الحيوان حـ٥ ص ٥٤٢

كانوا لتلك العبارات أفهم ، وإلى تلك الألفاظ أميل ، وإليهـــا أحن وبها أشغف ...)[١] .

ولقد نشعر من نقد الجاحظ لأبى عمرو الشيبانى بقوله : (وذهب الشيخ إلى استحسان المعنى ، والمعانى مطروحة فى الطريق يعرفها العجمى والعربى ، والبدوى والقروى والمدنى . وإنما الشأن فى إقامة الوزن وتخير اللفظ ، وسهولة المخرج ، وكثرة الماء وفى صحة الطبع وجودة السبك)[٢] — إلى أنه يتحيز للفظ على المعنى خاصة وقد أفرد جانبـاً كبيراً من حديثه عن اللفظ ... ولكن له حديث آخر يوازن فيه بين اللفظ وبين المعنى ، إنه يقول فى إعجاب : (وقال بعضهم — وهو من أحسن ما اجتبيناه ودوناه — لا يكون الكلام يستحق إسم البلاغة حتى يسابق معناه لفظه ، ولفظه معناه ، فلا يكون لفظه إلى سمعك ، أسبق من معناه إلى قلبك)[٣] .

وينقل الجاحظ عن الصفحة الهندية فيما يتصل بالبلاغة (... ومن علم حق المعنى أن يكون الإسم له طبقاً ، وتلك الحال له وفقا ، ويكون الإسم له لافاضلا ولا مفضولا ، ولا مقصراً ولا مشتركا ولا مضمنا ...)[٤] .

---

(١) البيان والتبيين حـ١ ص ١٣٨ـ١٣٩ وفى هذا المجال ليس يشرف المعنى بانتمائه للخاصة ولكن بالهدف منه والغاية ، فينقل الجاحظ عن بشر بن المعتمر (والمعنى ليس يشرف بأن يكون من معانى الخاصة . وكذلك ليس يتضع بأن يكون من معانى العامة . وإنما مدار الشرف على الصواب وإحراز المنفعة مع موافقة الحال وما يجب لكل مقام من المقال) : البيان والتبيين حـ١ ص ١٣٦ .

(٢) الحيوان حـ٣ ص ١٣١ـ١٣٢ .

(٣) البيان والتبيين جـ١ ص ١١٥ .

(٤) البيان والتبيين حـ١ ص٩٢ـ٩٣ .

بل إنه يعيب أولئك الأدباء الذين هم عبيد ألفاظهم (شر البلغاء ومن هيأ رسم المعنى قبل أن يهيء المعنى ، عشقا لذلك اللفظ وشغفا بذلك الإسم ، حتى صار يجره إليه المعنى جراً)[١] .

النظم :

وهكذا نستطيع أن نعد هذا الحديث عن اللفظ وحده أو عن المعنى وحده هو من قبيل التحليل البلاغي لقيمة كل ووظيفة كل فى الأداء الأدبى . وتسلمنا هذه الموازنة بين اللفظ والمعنى إلى حديثه التركيبى عن النظام . ومع أننا لا نجد له أبواباً أو مواطن يفرد لها الحديث عن النظم ، يبسط قضاياه ويكشف عن جوانب فيه ، لكن ثمت نصوص دالة فى هذا السبيل . إنه ينظر إلى العمل الأدبى نظرة كلية شاملة (فإنما الشعر صناعة ، وضرب من النسج والجنس من التصوير)[٢] ويفرد باباً يذكر فيه ما للشعراء من نصوص وصفوا فيها كلامهم فى أشعارهم فجعلوه كبرود العصب ، وكالحلل والمعاطف والديباج والوشى وأشباه ذلك ، مما يشير إلى نظرتهم الفنية الكلية إلى الأدب)[٣] .

ويحدث هو عن ممارسته الأدبية حديث المثال عن قطعة من الفن المنحوت إذ يقول : (ولربما خرج الكتاب من تحت يدى محصفاً كأنه من حجر أملس بمعان لطيفة محكمة وألفاظ شريفة فصيحة)[٤] .

---

(١) مجموعة رسائل الجاحظ حـ١ ساسى ص ١٩٥ .

(٢) الحيوان حـ٣ ص ١٣٢ .

(٣) البيان والتبيين حـ١ ص٢٢٢ — ٢٢٥ .

(١) رسالة فصل ما بين العداوة والحسد حـ١ ص ٣٥١ . من رسالة الجاحظ طبعة مكتبة المثنى . نشر عبد السلام هارون ١٣٨٥هـ — ١٩٦٥م .

بل إننا نستشف من قول له صريح نظرته السديدة إلى عضوية النظم الأدبي بلا تحيز إلى لفظ أو ميل كلى إلى معنى . قال فى معرض حديثه عن آية « وعلم آدم الأسماء كلها » (... والإسم بلا معنى لغو ، كالظرف الخالى . والأسماء فى معنى الأبدان ، والمعانى فى معنى الأرواح . اللفظ للمعنى بدن ، والمعنى للفظ روح ، ولو أعطاه الأسماء بلا معان لكان كن وهب شيئا جامداً لا حركة له ، وشيئاً لا حس فيه ، وشيئاً لا منفعة عنـــده ، ولا يكون اللفظ إسما إلا وهو مضمن بمعنى ، وقد يكون المعنى ولا إسم له ، ولا يكون إسم إلا وله معنى)(١).

وإذاً فاعتبار الجاحظ هو للفظ . ولقد كان وعد بالحديث عن نظم القرآن ولكن لم نجد وعده محققاً بادياً وقوعه فى كتابه . قال : (... ولا بد من أن نذكر فيه « يعنى الجزء الثانى من كتابه البيان والتبيين » أقسام تأليف جميع الكلام وكيف خالف القرآن جميع الكلام الموزون والمنثور ، وهو منثور غير مقفى على مخارج الاشعار والاسجاع ، وكيف صار نظمه من أعظم البرهان وتأليف من أكبر الحجج)(٢) . فالجاحظ يرى فى القرآن نصاً أدبياً خارجاً بشكله ومضمونه عن كل الالوان الادبية المعروفة ، فتعريف القرآن الادبى أنه قرآن ، وأن إعجازه يكمن فى نظمه وتأليفه ، ولنسمع إلى حديث الجـاحظ إلى الدهرى إذ يقول بين ما يقول له : (... وفى كتابنا المنزل الذى يدلنا على أنه صدق نظمه البديع الذى لا يقدر على مثله العبـــاد مع ما سوى ذلك من الدلائل التى جاء بها من جاء به)(٣) .

---

(١) رسالة فى الجد والهزل ص ٢٦٢ حـ١ من مجموع رســائل الجاحظ نشر عبد السلام هارون .

(٢) البيان والتبيين حـ١ ص ٣٨٣ .

(٣) الحيوان حـ٤ ص ٩٠ .

ومن أسف فإن للجاحظ كتاباً ضاع، يحتج فيه للأسلوب القرآنى ويجادل فيه مخالفيه، مسلمين وغير مسلمين، كما يصرح به نصه المشير إليه :

(... قلت اكتب إلى كتاباً تقصد فيه إلى حاجات النفوس وإلى صلاح القلوب، وإلى معتلجات الشكوك وخواطر الشبهات دون الذى عليه أكثر المتكلمين من التطويل ومن التعمق والتعقيد ...

فكتبت لك كتاباً أجهدت فيه نفسى وبلغت منه أقصى ما يمكن مثلى فى الاحتجاج للقرآن والرد على كل طعان فلم أدع فيه مسألة لرافضى ولا لحديثى ولا لحشوى ولا لكافر مباد ولا لمنافق مقموع ولا لاصحاب النظام ولمن نجم بعد النظام ممن يزعم أن القرآن حق وليس تأليفه بحجة وأنه تنزيل وليس ببرهان ولا دلالة. فلما ظننت أنى قد بلغت أقصى محبتك وأتيت على معنى صفتك أتانى كتابك، تذكر أنك لم ترد الاحتجاج لنظم القرآن وإنما أردت الاحتجاج لخلق القرآن. وكانت مسألتك مبهمة ولم أك أن أحدث لك فيها تأليفه وكذا، فكتبت لك أشق الكتابين وأثقلهما وأغمضهما معنى وأطولهما)[1] .

فالجاحظ صاحب نظرية فى النظم وأنه حين حدث عن عنصريها المعنى واللفظ إنما كان بسبيل التشريح والتحليل، وفى مجال العرض والإيضاح، ولم يكن أبداً ذا نظره جزئية قاصرة يحتازها اللفظ أو يملكها المعنى. ويناقش قضية النظم هذه من بعد الجاحظ فى تأليف مفرد، عبدالقاهر الجرجانى فى كتابية (دلائل الإعجاز) و(أسرار البلاغة) ثم يطبقها بنجاح الزمخشرى فى تفسيره الكشاف .

وإذا كان تأليف الجاحظ فى نظم القرآن قد فقد، فانا نقنع منه بمقتطفات

---

(١) رسائل الجاحظ على هامش الجزء الثانى من الكامل للمبرد ص ١١٨ — ١١٩، ص ١٢١ — ١٢٢ . اختيار الأيام عبيد الله بن حسان مطبعة التقدم العلمية ١٣٢٣ هـ مصر .

هنا أو هناك تنم عن نظرة آية الذوقية فى القرآن وفى الحديث أيضا . ولما كان معظمها يدور حول مسائل دفاعية عن النظم القرآنى ، وأغلبها مقتطف من كتاب الحيوان — وهو واحد من أواخر تآليفه — فإننا نحدس أن تلك النصوص قد عرض لها فى كتاب النظم المفقود .

١ — رعاية المخاطبين :

وهذا تطبيق منه للقاعدة البلاغية لكل مقام مقال : (ورأينا الله تبارك وتعالى إذا خاطب العرب والاعراب أخرج الكلام مخرج الإشارة والوحى والحذف ، وإذا خاطب بنى إسرائيل أو حكى عنهم ، جعله مبسوطا وزاد فى الكلام)(١) .

ويصبح الترداد القرآنى لقصصه ضرورة بلاغية ونفسية باعتبار المخاطبين (وجملة القول فى الترداد أنه ليس فيه حد ينتهى إليه ، ولا يؤتى على وصفه . وإنما ذلك على قدر المستمعين ، ومن يحضره من العوام والخواص . وقد رأينا الله عز وجل ردد ذكر قصة موسى وهود ، وهارون وشعيب ، وإبراهيم ولوط وعاد وثمود . وكذلك ذكر الجنة والنار وأمور كثيرة ، لأنه خاطب جميع الأمم من العرب وأصناف العجم ، وأكثرهم غبى غافل ، أو معاند مشغول الفكر ساهى القلب)(٢) .

ويقف الجاحظ من القرآن على تعبيرات قصد بها القرآن إلى مفاهيم المخاطبين وأغراضهم : (ومن الكلام كلام يذهب السامع منه إلى معانى أهله ، وإلى قصد

---

(١) الحيوان جـ١ ص ٩٤ .

(٢) البيان والتبيين حـ١ ص ١٠٥ .

صاحبه ، كقول الله تبارك وتعالى : « وترى الناس سكارى وما هم بسكارى » وقال : « لا يموت فيها ولا يحيا » وقال : « ويأتيه الموت من كل مكان وما هو بميت » . وسئل عن قوله : « لهم رزقهم فيها بكرة وعشياً » فقال : ليس فيها بكرة ولا عشى . وقال لنبيه ﷺ « فإن كنت فى شك مما أنزلنا إليك فسل الذين يقرأون الكتاب من قبلك » قالوا لم يشك ولم يسل)(١) .

فالجاحظ يلحظ أن لكل أسلوب مجاله ، يرعى فيه حال المخاطبين عقلياً ونفسياً بل واجتماعياً . يتجه إليهم القرآن بالتعبير المنظوم على طريقتهم المألوفة ، فبنو إسرائيل يخاطبون بالبسط ، والعرب يخاطبون بالإشارة والوحى ، والقرآن يتردد القصص فيه لأنه يخاطب به الغبي والمعاند ، والساهى والمشغول . ثم التعبير القرآنى يجرى على النمط العربى لأنه نزل بلسان عربى . وتلك كلها نظرات صائبة غير عرجة لخلاف .

٢ — فى التعبير القرآنى والحديثى عامة :

وعرض الجاحظ للتعبيرات القرآنية والحديثية يتناول منها جوانب شتى قد يتناول جزئية فى التعبير مثل لفظة « أبويه » : (وقال الله عز وجل « ولأبويه لكل واحد منهما السدس مما ترك » دخلت الأم فى أسم الأبوة كأنهم يجمعون على أنبه الاسمين وكقولهم : بشيرين والبصرتين . وليس ذلك بالواجب ، وقد قالوا سيرة العمرين ، وأبو بكر فوق عمر . قال الفرزدق :

أخــذنا بآفاق السماء عليكم لنا قراها والنجوم الطوالع)(٢)

(١) البيان والتبيين حـ٢ ص ٢٨١ .

(٢) الحيوان حـ٣ ص ٢٥٠

فالتعبير القرآنى ولو أنه جمع على أنبه الاسمين ، غير أن هذا لا يضطرد فى التعبير الأدبى العربى .

ويستوقف الجاحظ ما أضيف إلى الله فينبه إليه سريعاً : (أن الله تبارك وتعالى لا يضاف إليه إلا العظيم من جميع الخير والشر . فأما الخير فقولك « بيت الله ، وأهل الله ، وزوار الله ، وكتاب الله ، وسماء الله ، وأرض الله ، وخليل الله ، وكليم الله ، وروح الله وما أشبه ذلك . وأما الشر فكقولهم « دعه فى لعنة الله وسخط الله ودعه فى نار الله وسعيره وما أشبه ذلك)[1] وسنجد بعض هذه الإضافات المشار إليها فى القرآن ولكن لم يمثل لها الجاحظ بآى .

ومن وقفات الجاحظ البلاغية عند التعبير القرآنى حديثه عن الآلاف التعبيرى فمثلا التعبير بأصبح وغدا ، لا يؤخذ المعنى فيه على ظاهره وإنما يجرى الأمر فيه على الآلاف : (وأما قوله : « فأصبح من النادمين » فلم يكن به على جهة الأخبار أنه كان قتله ليلا . وإنما هو كقوله : « ومن يولهم يومئذ دبره إلا متحرفاً لقتال أو متحيزاً إلى فئة فقد باء بغضب من الله » ، ولو كان المعنى وقع على ظاهر اللفظ دون المستعمل فى الكلام من عادات الناس ، كان من فر من الزحف ليلا لم يلزمه وعيد . وإنما وقع الكلام على ما عليه الأغلب من ساعات أعمال الناس وذلك هو النهار دون الليل . . . وهذا أيضاً كقوله تعالى « ولا تقولن لشىء إنى فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله » ، ولو كان هذا المعنى إنما يقع على ظاهر اللفظ دون المستعمل بين الناس لكان إذا قال من أول الليل : إنى فاعل ذلك غداً فى السحر ، أو مع الفجر أو قال الغداة إنى فاعل يومى كله ، وليلتى كلها ، لم يكن عليه حنث ولم يكن مخالفا إذا لم يستثن ، وكان إذا لا يكون مخالفاً إلا فيما وقع عليه إسم غد . فأما

---

(١) الحيوان حـ٢ ص١٨١–١٨٢ ويكرر نفس المعنى فى الحيوان حـ٥ ص٩٦–٩٧ .

كل ما خالف ذلك فى اللفظ فلا . وليس التأويل كذلك لأنه جل وعلا إنما ألزم عبده أن يقول : إن شاء الله ، ليتقى عادة التألى ولئلا يكون كلامه ولفظه يشبه لفظ المستبد والمستغنى ، وعلى أن يكون عند ذلك ذاكر الله ، لأنه عبد مدبر ، ومقلب ميسر ، ومصرف مسخر . وإذا كان المعنى فيه والغاية التى جرى إليها اللفظ إنما هو على ما وصفنا ، فليس بين يقول أفعل ذلك بعد طرفه ، وبين أن يقول أفعل ذلك بعد سنة فرق .

وأما قوله « فأصبح من النادمين » فليس أنه كان هنالك ناس قتلوا أخوتهم وندموا فصار هذا القاتل واحداً منهم ، وإنما ذلك على قوله لآدم وحواء عليهما السلام : « ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين » على معنى أن كل من صنع صنيعكما فهو ظالم)(١) .

ويخيل إلى أن هذا الجدل إنما أثاره تسليط المنطق العقلى على التعبيرات القرآنية والجاحظ هنا يحدد موقفه فى أن التعبير يجرى مع قواعد الألف وليس حسب قواعد المنطق العقلى الجاف .

ويحدث الجاحظ عن الألف التعبيرى فى القرآن ، سواء فى تخيره لألفاظ بعينها أو معان تتلازم . وفى هذا الصدد يسوق الجاحظ هذه الرواية : (حدثنى أبو سعيد عبد الكريم بن روح قال : قال أهل مكة لمحمد بن المناذر الشاعر : ليست لكم معاشر أهل البصرة لغة فصيحة إنما الفصاحة لنا أهل مكة . فقال ابن المناذر : أما ألفاظنا فأحكى الألفاظ للقرآن ، وأكثرها له موافقة ، فضعوا القرآن بعد هذا حيث شئتم . أنتم تسمون القدر برمة وتجمعون البرمة على برام ، ونحن نقول قدر ونجمعها على قدور ، وقال الله عز وجل : « وجفان كالجوابى وقدور

---

(١) الحيوان جـ٣ ص ٤١٢ — ٤١٤ .

راسيات ، وأنتم تسمون البيت إذا كان فوق البيت علية ، وتجمعون هذا الإسم على علالى ، ونحن نسميه غرفة ونجمعها على غرفات وغرف . وقال الله تبارك وتعالى : « غرف من فوقها غرف مبنية » . وقال : « وهم فى الغرفات آمنون » وأنتم تسمون الطلع الكافور والاغريض ونحن نسميه الطلع . وقال الله تبارك وتعالى « ونخل طلعها هضيم » فعد عشر كلمات لم أحفظ أنا منها إلا هذه)[1] ...

فمضمون النص أن القرآن يتخير ألفاظا بعينها وهناك غيرها يرادفها : فالقدر هى البرمة ، والعلية هى الغرفة ، والكافور أو الاغريض هو الطلع . . . ولكن القرآن يستخدم منها : القدر ، والغرفة ، والطلع . . .

ويردف هذه الرواية بالاختيار القرآنى للفظ (. . . وقد يستخف الناس ألفاظا ويستعملونها وغيرها أحق بذلك منها . ألا ترى أن الله تبارك وتعالى لم يذكر فى القرآن الجوع إلا فى موضع العقاب أو فى موضع الفقر المدقع والعجز الظاهر . والناس لا يذكرون السغب ويذكرون الجوع فى حال القدرة والسلامة. وكذلك ذكر المطر ، لأنك لا تجد القرآن يلفظ به إلا فى موضع الانتقام . والعامة وأكثر الخاصة لا يفصلون بين ذكر المطر وبين ذكر الغيث ولفظ القرآن الذى عليه نزل أنه إذا ذكر الأبصار لم يقل الأسماع ، وإذا ذكر سبع سماوات لم يقل الأرضين . ألا تراه لا يجمع الأرض أرضين ولا السمع أسماعا والجارى على أفواه العامة غير ذلك ، لا يتفقدون من الألفاظ ما هو أحق بالذكر وأولى بالاستعمال وقد زعم بعض القراء أنه لم يجد ذكر لفظ النكاح فى القرآن إلا فى موضع التزويج) .

---

(١) البيان والتبين حـ١ ص١٨ — ١٩

... والتلازم المعنوى : (وفى القرآن معان لا تكاد تفترق مثل الصلاة والزكاة والجوع والخوف والجنة والنار والرغبة والرهبة ، والمهاجرين والأنصار ، والجن والإنس)[1] .

ثمت ألفاظ هنا بعينها تختار فى التعبير القرآنى وفى معان بذاتها ، فالجوع فى موضع العقاب أو الفقر ، والمطر فى موضع الانتقام ، والأبصار لا تلازم الأسماع ، وسبع سماوات لازمها الأرضين ... الخ . وهذا كله حصيلة ترداد النظر فى التعبير القرآنى والإحساس الأدبى به .

ويرد طعن الطاعنين إذ يريدون من كل تعبير أن يستقصى المعنى لما يتناول جانبا منه : (وذلك أن ناسا زعموا أن جميع الحيوان على أربعة أقسام : شىء يطير وشىء يمشى وشىء يعوم وشىء ينساح ، وقد قال الله عز وجل : « والله خلق كل دابة من ماء ، فمنهم من يمشى على بطنه ؛ ومنهم من يمشى على رجلين ؛ ومنهم من يمشى على أربع ، يخلق الله ما يشاء » .

وقد وضع الكلام على قسمة أجناس الحيوان ، وعلى تصنيف ضروب الخلق، ثم قصر عن الشىء الذى وضع عليه كلامه فلم يذكر ما يطير وما يعوم ، ثم جعل ما ينساح ، مثل الحيات والديدان ، مما يمشى ، والمشى لا يكون إلا برجل . كما أن العض لا يكون إلا بفم ، والرمح لا يكون إلا بحافر ، وذكر ما يمشى على أربع ، وها هنا دواب كثيرة تمشى على ثمان قوائم ، وعلى ست ، وعلى أكثر من ثمان ، ومن تفقد قوائم السرطان ونبات وردان ، وأصناف العناكب عرف ذلك) .

---

(١) البيان والتبين حـ١ ص ٢٠–٢١ .

ويرد الجاحظ طعنهم بقصور التعبير القرآنى عن إيفاء المعنى حقه : (قلنا : قد أخطأتم فى جميع هذا التأويل وحده . فما الدليل على أنه وضع كلامه فى استقصاء أصناف القوائم ؟ وبأى حجة جزمتم على ذلك ؟ وقد قال الله عز وجل : « وقودها الناس والحجارة » ، وترك ذكر الشياطين والنار لهم آكل وعذابهم بها أشد . فترك ذكرهم من غير نسيان وعلى أن ذلك معلوم عند المخاطب . وقد قال الله عز وجل : « خلقكم من تراب ثم من نطفة ثم جعلكم أزواجاً » ، أخرج من هذا العموم عيسى ابن مريم . وقد قصد فى مخرج هذا الكلام إلى جميع ولد آدم . وقال : « هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكورا » ، أدخل فيها آدم وحواء ، ثم قال على صلة الكلام : « انا خلقنا الانسان من نطفة أمشاج نبتليه » . أخرج منها آدم وحواء وعيسى بن مريم . وحسن ذلك إذ كان الكلام لم يوضع على جميع ما تعرفه النفوس من جهة استقصاء اللفظ . فقوله : « فمنهم من يمشى على بطنه ومنهم من يمشى على رجلين ومنهم من يمشى على أربع » ، كان على هذا المثال الذى ذكرنا . وعلى أن كل شىء يمشى على أربع فهو مما يمشى على رجلين ، والذى يمشى على ثمان هو مما يمشى على أربع ، وعلى رجلين) .

فمدار الأمر أنا نكلف التعبير ، أى تعبير ، شططا حين نريد منه أن يستقصى المعانى كلها ويستفرغها وحده ، وليس على هذا سنن اللغات ، والطاعنون إنما يريدون أن يجعلوا القرآن كتاب علم لا يغادر شيئاً من مسائله .

ثم يرد الجاحظ من جانب ثان موضحاً مسألة الألف التعبيرى : (وأما قولكم إن المشى لا يكون إلا بالأرجل ، فينبغى أيضاً أن تقولوا : « فإذا هى حية تسعى » ، إن ذلك خطأ ، لأن السعى لا يكون إلا بالأرجل . وفى هذا الذى جهلتموه ضروب من الجواب : أما وجه منه فهو قول القائل وقول الشاعر : ما هو إلا كأنه حية ، وكأن مشيته مشية حية ، يصفون ذلك ويذكرون عنده مشية

الأيم والحباب . وذكور الحيات . ومن جعل للحيات مشياً من الشعراء ، أكثر من أن نقف عليهم . ولو كانوا لا يسمون السيابها والنساحها مشياً وسعياً ، لكان ذلك مما يجوز على التشبيه والبدل ، وأن قام الشيء مقام الشيء أو مقام صاحبه ، فمن عادة العرب أن تشبه به فى حالات كثيرة . وقال الله تعالى « هذا نزلهم يوم الدين » والعذاب لا يكون نزلا ، ولكنه أجراه مجرى كلامهم ، كقول حاتم حين أمروه بفصد بعير ، وطعنه فى سنامه ، وقال : « هذا فصده »)[1] .

ونخلص إلى أن طعن من طعن إنما انحصر أولا فى ادعاء أن القرآن كتاب علم يحصى مسائله ، وتلم تعبيراته بمقرراته ، واتجه ثانياً إلى إنكار تعبير قرآنى يجرى على النمط العربى ، والطاعنون فى كلا الأمرين ينمون عن جهلهم بطبيعة القرآن ككتاب دين وكنص عربى مبين .

وفى باب أفرده الجاحظ للكلام الموزون مما يتمدح به العرب يسوق نصوصاً من القرآن والحديث يعرض لها من هذه الزاوية (... قال النبي ﷺ فى دعائه « اللهم اسقنا سقياً نافعاً » لأن المطر ربما جاء فى غير أبان الزراعات ، وربما جاء والتمر فى الجرن ، والطعام فى البيادر . وربما كان فى الكثرة مجاوزاً لمقدار الحاجة . وقال النبي ﷺ : « اللهم حوالينا ولا علينا » ... وقال الله عز وجل « وما نريهم من آية إلا هى أكبر من أختها »)[2] .

فالآية لها أخت ، والسقيا توصف بالنفع ، والدعاء للداعى ولا على أحد . وهذا من باب النقد التأثرى الذى يكتفى بالصفة . تجمع حولها نصوص ، وإن توسع شيئاً فتفصيل ما للمعنى من قيمة .

---

(١) الحيوان حـ٤ ص ٢٧١ — ٢٧٣ .

(٢) البيان والتبيين حـ١ ص ٢٢٨ .

وفيما يتصل بالتوسع التعبيرى فى الحديث نراه يمهد له بنصوص منها .

(... وقال أبو النجم فيما هو أبعد من هـذا ، ووصف العير والمعيوراء وهو الموضع الذى يكون فيه :

وظل يوفى الأكم ابن خالها

فهذا مما يدل على توسعهم فى الكلام ، وحمل بعضه على بعض ، واشتقاق بعضه من بعض . وقال النبى ﷺ « نعمت العمة لكم النخلة » حين كان بينها وبين الناس تشابه وتشاكل ونسب من وجوه . وقد ذكرنا ذلك فى كتاب الزرع والنخل)[1] وكتاب الزرع هذا مفقود ، ولكن الملحظ هنا أن التعبير بأن النخلة عمة روعى فيه مشابه بينها وبين الناس ، ثم هو جار على ذوق المخاطبين وحسهم الأدبى العام .

وإذا كان ما مضى قد استأثر الحديث فيه كله بالنص القرآنى ، فإننا نفسح هنا جانبا للنص الحديثى وكيف تناوله الجاحظ ذوقا ... وأنه يسرد فى إعجاب ذاتى تأثرى دون ما تحليل أو تعليل ، كلمات للرسول يقوم لها بتقويمه فيقول : (وكلمات النبى ﷺ لم يتقدمه فيهن أحد ، من ذلك قوله : « إذا لا ينتطح فيها عنزان » ومن ذلك قوله « مات حتف أنفه » ومن ذلك قوله : « كل الصيد فى جوف الفرا وقوله « لا يلسع المؤمن من جحر مرتين »)[2] .

ويعود الجاحظ إلى ذكر كلام للرسول لم يسبق إليه ، وصار مثلا يضربه الأبيناء من العرب ، يقول ممهداً لحديثه : وسنذكر من كلام رسول الله ﷺ ، مما لم يسبقه إليه عربى ولا شاركه فيه أعجمى ، ولم يدع لأحد ولا ادعاه أحد ، مما

---

(١) البيان والتبيين حـ١ ص ٢٢٩ — ٢٣٠ .

(٢) الحيوان حـ١ ص ٣٣٥ .

صار مستعملا ومثلا سائراً . فن ذلك قوله : « يا خيــل الله اركبي » ، وقوله : مات حتف أنفه » وقوله « لا تنتطح فيه عنزان » وقوله « الآن حمى الوطيس ») وهى الأمثلة عينها التى تمثل بها فى النص السابق . ثم يقف الجاحظ عند المثل الذى قاله الرسول فسار وهو « لا تنتطح فيه عنزان » ولم يسر مثل آخر لغيره ، ونص الرواية : (ولما قال عدى بن حاتم فى قتل عثمان رحمه الله : « لا تحبق فيه عناق .. قال معاوية بن أبى سفيان بعــد أن فقئت عينه وقتل ابنه : يا أبا طريف ، هل حبقت فى قتل عثمان عناق ؟ قال : أى والله والتيس الأكبر . فلم يصر كلامه مثلا وصار كلام رسول الله ﷺ مثلا) ليستمر من بعــد فى تبيان كلمات الرسول البليغات مما نهل منها الأدباء : (ومن ذلك قوله لأبى سفيان بن حرب : « كل الصيد فى جوف الفرا » ، ومن ذلك قوله : « هدنة على دخن ، وجماعة على أقذاء » ومن ذلك قوله : « لا يلسع المؤمن من جحر مرتين » . ألا ترى أن الحارث ابن حدان ، حيث أمر بالكلام عند مقتل يزيد بن المهلب . قال : « أيها الناس ، اتقوا الفتنة ، فإنها تقبــل بشبهة ، وتدبر ببيان ، وأن المؤمن لا يلسع من جحر مرتين » .

فضرب بكلام رسول الله ﷺ المثــل ... وقال ابن الأشعث لأصحابه ، وهو على المنبر : « وقد علمنا أن كنا نعلم ، وفهمنا أن كنا نفهم أن المؤمن لا يلسع من جحر مرتين ، وقد والله لسعت بكم من جحر ثلاث مرات وأنا أستغفر الله من كل ما خالف الإيمان ، واعتصم به من كل ما قارب الكفر)[1] .

ومن هـذا الجو الأدبى التأثرى الذى يحيط به الجاحظ النص الحديثى ينتقل من بعد إلى تقويم كلام الرسول تقويما بيانيا مستفيضا : (وأنا ذاكر بعد هذا

---

(١) البيان والتبيين حـ٢ ص ١٥-١٦ .

فناً آخر من كلامه ﷺ ، وهو الكلام الذى قل عدد حروفه ، وكثرت معانيه وجل عن الصنعة ، ونزه عن التكلف وكان كما قال الله تبارك وتعالى : « قل يا محمد » « وما أنا من المتكلفين » فكيف وقد عاب التشديق وجانب أصحاب التقعيب ، واستعمل المبسوط فى موضع البسط والمقصور فى موضع القصر ، وهجر الغريب الوحشى ، ورغب عن الهجين السوقى ، فلم ينطق إلا عن ميراث حكمه ، ولم يتكلم إلا بكلام قد حف بالعصمة وشيد بالتأييد ، ويسر بالتوفيق . وهو الكلام الذى ألقى الله عليه المحبة ، وغشاه بالقبول ، وجمع له بين المهابة والحلاوة ، وبين حسن الإفهام وقلة عدد الكلام مع استغنائه عن إعادته ، وقلة حاجة السامع إلى معاودته لم تسقط له كلمة ، ولا زلت به قدم ، ولا بارت له حجة ، ولم يقم له خصم ولا أفحمه خطيب ، بل يبذ الخطب الطوال بالكلم القصار ، ولا يلتمس إسكات الخصم إلا بما يعرفه الخصم ولا يبطىء ولا يعجل ، ولا يسهب ولا يحصر ثم لم يسمع الناس بكلام قط أعم نفعا ، ولا أقصد لفظا ، ولا أعدل وزنا ، ولا أجمل مذهبا ، ولا أكرم مطلبا ، ولا أحسن موقعا ، ولا أسهل مخرجا ، ولا أفصح معنى ، ولا أبين فى فحوى ، من كلامه ﷺ) .

وفى عبارات قليلة نركز ما بسطه الجاحظ ... إن بيان الرسول لا تكلف فيه فقد صدر عن حكمة ، وهو صلوات الله عليه يضع الكلام موضعه هاجراً للغريب والسوقى . وبيانه يسمه الإيجاز وصدق الإقناع .

ثم يذكر الجاحظ ميزات صوتية للرسول فى خطبه فيكون منها سهولة المخرج وفصاحة المعنى ، وإشراق الفحوى ، ويشير سريعا إلى صدى هذا البيان العالى فيجد من حظوظه المحبة والمهابة والقبول والفهم . وبراعة الجاحظ هنا تقوم على هذا التنبه الفطن إلى عناصر الموقف الأدبى فى النص الحديثى : الأدب الحديثى ،

والرسول القائل ، والمقول لهم أو المخاطبين . وقد وفى الجاحظ حق كل عنصر من تحليله وشرحه .

لقد يظن الجاحظ أنه بالغ واشتط فى المديح ، ولكن بالتطبيق العملى ، بالموازنة بين كلام الرسول وشعر يحقق معنى ما قال : (... ولعل بعض من لم يتسع فى العلم ، ولم يعرف مقادير الكلام ، يظن أنا قد تكلفنا له من الامتداح والتشريف ، ومن التزيين والتجويد ما ليس عنده ، ولا يبلغه قدره . كلا والذى حرم التزيد على العلماء ، وقبح التكلف عند الحكماء ، وبهرج الكذابين عند الفقهاء ما يظن هذا إلا من ضل سعيه .

فمن كلامه ﷺ حين ذكر الأنصار فقال : « أما والله ما علمتكم إلا لتقلون عند الطمع وتكثرون عند الفزع » وقال : « الناس كلهم سواء كأسنان المشط » و « المرء كثير بأخيه » و « ولا خير فى صحبة من لا يرى لك مثل ما ترى له » وقال الشاعر :

سواء كأسنان الحمار فلا ترى لذى شيبة منهم على ناشىء فضلا

وقال آخر :

شبابهم وشيبهم سواء فهم فى اللوم أسنان الحمار

وإذا حصلت تشبيه الشاعر وحقيقته ، وتشبيه النبى ﷺ وحقيقته ، عرفت فضل ما بين الكلامين .

وقال ﷺ : « المسلمون تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم ويرد عليهم أقصاهم ، وهم يد على من سواهم » فتفهم رحمك الله قلة حروفه ، وكثرة معانيه)[1]

---

(١) البيان والتبيين ح٢ ص ١٦ — ١٩ وما بعدها

وفى موطن ثان نجده يؤكد هذا المعنى : (والذى يدلك على أن الله عز وجل قد خصه بالإيجاز وقلة عدد اللفظ مع كثرة المعانى ، قوله ﷺ : « نصرت بالصبا وأعطيت جوامع الكلم ...)(٢) .

فإلحاح الجاحظ هو على الإيجاز كقيمة بلاغية يتصف بها بيان الرسول قلة عدد لفظ وغزارة معنى .

٣ - صور البيان :

ثم من هذه المعالجة الذوقية للنص نخلص إلى ما عرض له الجاحظ من صور البيان فى النص القرآنى والحديثى . وتحت هذا العنوان نتأثر الجاحظ فى معالجاته البيانية مع إدراك أننا فى القرن الهجرى الثالث عصر الجاحظ ان نجد تحديداً واضحا للمصطلحات البلاغية، بل لعل الخلط فى مدلولات هذه المصطلحات هو ما يتفق وطبيعة الأشياء ، فلم يكن الدرس البلاغى قد تحددت مباحثه أو استقرت مصطلحاته ، ويكفينا هنا من دليل ما نظفر به عند الجاحظ من تداخل فى المفاهيم البلاغية ، وسنلتزم بتسمية الجاحظ فى تصنيفه البلاغى .

(أ) البديع :

ولا نجد الجاحظ يعرض لهذا اللون فى القرآن ، ولم يعرف الجاحظ ماهيته اللهم إلا قولته أنه مثل ، قال : (وقال الأشهب بن رميلة :

وأن الألى حانت بفلج دماؤهم ... هم القوم كل القوم يا أم خالد

هم ساعد الدهر الذى يتقى به ... وما خير كف لا تنوء بساعد

أسود شرى لاقت أسود خفية ... تساقوا على حرد دماء الأساود

---

(١) البيان والتبيين جـ٢ ص ٢٨ .

قوله : (هم ساعد الدهر) إنما هو مثل ، وهذا الذى تسميه الرواة البديع ، وقد قال الراعى :

هم كاهل الدهر الذى يتقى به ومنكبه إن كان للدهر منكب

وقد جاء فى الحديث : « موسى الله أحد وساعد الله أشد » .

والبديع مقصور على العرب ومن أجله فاقت لغتهم كل لغة ، وأربت على كل لسان . والراعى كثير البديع فى شعره ، وبشار حسن البديع والعتابى يذهب شعره فى البديع)[1]

ولنتجاوز عن ما يفضل به العرب هنا من خصائص بيان فما يذكره صادر عن روح حماسية ضد الشعوبية كان لها من ظروف وقتها ما يبررها فالمثل أو البديع كما رأى الجاحظ ليس إلا التشبيه البليغ محذوف الأداة كما عرفه البلاغيون . لكن يبدو أن قد اصطلح الرواة عصر الجاحظ على أن البديع هو المقصود فيه قصداً إلى تناسى أن يكون المشبه غير المشبه به مع حذف الأداة فى ذلك دوماً . .

(ب) أسلوب الإيجاز :

واستهلالنا بتعريف الجاحظ له : (والإيجاز ليس يعنى به قلة عدد الحروف واللفظ ، وقد يكون الباب من الكلام من أتى عليه فيما يسع بطن طومار فقد أوجز وكذلك الإطالة ، وإنما ينبغى له أن يحذف بقدر ما لا يكون سبباً لإغلاقه ، ولا يردد وهو يكتفى فى الإفهام بشطره ، فما فضل عن المقدار فهو الخطل)[2] .

والتعريف على هذه الصورة لا يتحدد مادياً ، ولكن معنوياً ، فالإيجاز هو

(١) البيان والتبيين جـ٤ ص ٥٥ — ٥٦ .

(٢) الحيوان جـ١ ص ٧-٩١

ما يستدعيه موطن القول بغير ما اغماض بحذف وبغير ما زيادة عن الحاجة وعلى هذا فالمظهر الخارجى للكلام من طول الاسطر أو قصرها ليس هو الفيصل فى حقيقة الإيجاز .

ثم يعرض لمواطن الأطناب والإيجاز وينبه فى فطنة إلى حب الإنسان للإيجاز وإيثاره له على أسلوب الأطناب قال : (وقد بقيت — أبقاك الله تعالى — أبواب توجب الإطالة ، وتحوج إلى الإطناب ، وليس باطالة ما لم يجاوز مقدار الحاجة ووقف عند منتهى البغية ... وليس ينبغى للعاقل أن يسوم اللغات ما ليس فى طاقتها ، ويسوم النفوس ما ليس فى جبلتها . ولذلك صار يحتاج صاحب كتاب المنطق إلى أن يفسره لمن طلب من قبله علم المنطق ، وإن كان المتكلم رقيق اللسان حسن البيان . إلا أنى لا أشك على حال أن النفوس إذا كانت إلى الطرائف أحن ، وبالنوادر أشغف ، وإلى قصار الأحاديث أميل ، وبها أصب — أنها خليقة لاستثقال الكثير ، وإن استحقت تلك المعانى الكثيرة ، وإن كان ذلك الطويل أنفع ، وذلك الكثير أرد)[1] .

ولعل عبارته المكثفة هذه حين تشير إلى أن للغات طبائع ، فهى تعنى من غير شك أن العربية لغة الايجاز فى حين تحتاج اليونانية مثلا إلى البسط . ولا ندرى حقيقة ومدى إلمام الجاحظ بخصائص اللغة اليونانية ، لكن لب فكرته لا مأخذ عليه فلكل لغة طاقة وخصائص ... على كل حال فهو يسلط الضوء على القيمة البلاغية (الايجاز) باعتبارها سمة من سمات العربية ، وباعتبارها خصيصة ترتاح لها النفس الانسانية عامة .

ويمثل بآى فيها إيجاز ... (ومما قالوا فى الايجاز وبلوغ المعانى

---

(١) الحيوان حـ٦ ص ٧-٩ .

بالألفاظ اليسيرة ... قال الله عز وجل : « هذا نزلهم يوم الدين » والعـذاب لا يكون نزلا ، ولكن لما قام العذاب لهم فى موضع النعيم لغيرهم ، سمى باسمه وقال الآخر :

فقلت اطعمنى عمـير تمرا فكان تمرى كهرة وزبرا

والتمر لا يكون كهرة ولا زبرا ، ولكنه على ذا . وقال الله عز وجل : « لهم رزقهم فيها بكرة وعشيا » وليس فى الجنة بكرة ولا عشى ، ولكن على مقـدار البكر والعشيات . وعلى هذا قول الله عز وجل : « وقال الذين فى النار لخزنة جهنم » والخزنة : الحفظة . وجهنم لا يضيع منها شىء فيحفظ ، ولا يختار دخولها إنسان فيمنع منها ، ولكن لما قامت الملائكة مقام الحافظ الخازن سميت به)[١] .

وموطن الايجاز فى تصور الجاحظ هو التعبير بألفاظ قليلة تتضمن معـانى كثيرة ، فالنزل والبكرة والعشى ... الخ يحوج التعبير بغيرها إلى بسط معناها فى أكثر من لفظة على الأقل ولا تعطى بعد ما للفظة القرآنية من دقة تعبيرية .

وفى باب من الكلام المحذوف يورد الجاحظ أمثلة من نصوص الأحاديث (هشيم عن يونس عن الحسن يرفعه ، أن المهاجرين قالوا : يا رسول الله أن الأنصار قد فضلونا بأنهم آوونا ونصرونا ، وفعلوا بنا وفعلوا . قال النبى عليه السلام « أتعرفون ذلك لهم ؟ قالوا : نعم . قال : فإن ذلك » ليس فى الحديث غير هذا يريد : أن ذلكم شكر ومكافأة)[٢] .

ومثال الجاحظ الأخير هذا هو ما يعده البلاغيون من إيجاز الحذف وما سبقه

---

(١) البيان والتبيين حـ١ ص١٤٩ـ١٥٣

(٢) البيان والتبيين حـ٢ ص٢٧٨ وأمثلة حديثية وغيره فى البيـان والتبيين حـ٢ ص١٦ـ٣٠ .

إيجاز قصر ، لكن هذا التقسيم الثانى لا نجده عند الجاحظ وما كان هو من أصحاب التقسيمات البلاغية فلقد رأيناه يعد من الايجاز كلاماً يبلغ المعنى باللفظ اليسير ، وآخر فيه الكلام المحذوف .

(حـ) أسلوب المجاز :

وهذه صورة ثالثة من صور التعبير دار حولها نقاش الجاحظ فنياً خالصاً وكلامياً جدلياً يثيره من ناحية أعداء الدين وأخرى من ناحية أعداء الاعتزال . فأما أعداء الاعتزال فمنهم فريق تمسك بظاهر اللفظ ولم يعدل إلى المجاز ، وما من شك فى أن المعنى يتغاير بحسب توجيه الاسلوب إلى المجاز أو إلى الحقيقة ، ففيما يرويه البعض من تفسير منسوباً لابن عباس مثلا على أن تعبير الآية مجازى ، نجد فريقاً آخر يحيل الأسلوب إلى حقيقى . يقول الجاحظ : (وقال : « وإذا وقع القول عليهم أخرجنا لهم دابة من الأرض تكلمهم أن الناس كانوا بآياتنا لا يوقنون » . وكان عبد الله بن عباس يقول : ليس يعنى بقوله : تكلمهم من الكلام ، وإنما هو من الكلم والجراح . وجمع الكلم كلوم . ولم يكن يجعله من المنطق ، بل يجعله من الخطوط والوسم كالكتاب والعلامة اللذين يقومان مقام الكلام والمنطق .

وقال الآخرون : لا ندع ظاهر اللفظ والعادة الدالة فى ظاهر الكلام إلى المجازات ، قالوا : فقد ذكر الله الدابة بالمنطق ، كما ذكر فى الحديث كلام الذئب لأهبان بن أوس . وقول الهدهد مسطور فى الكتاب بأطول الأقاصيص وكذلك شأن الغراب .

وقال الله : « وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذى أنطق كل

شيء ، وجعل الله مقالة النمل قرآناً)(١) .. لم يوضح الجاحظ من أي باب تعابير هذه الآيات التي تمثل بها ، لكن يبدو فيما نسب إلى ابن عباس من تفسير ، تعسف وتمحل غير خافيين ، بل أن الكلم بمعنى الجرح لم ترد في القرآن أبداً .

وأما الفريق المعادي للدين فقد كان باب المجاز من مداخله في الطعن على القرآن وأسلوبه ، ففي موضوع تحريم الخنزير قالوا : (إنما قال الله : « حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير » فذكر اللحم دون الشحم ودون الرأس ودون المخ ، ودون العصب ، ودون سائر أجزائه ، ولم يذكره كما ذكر الميتة بأسرها ، وكذلك الدم ، لأن القول وقع على جملتهما ، فاشتمل على جميع خصالها بلفظ واحد ، وهو العموم . وليس ذلك في الخنزير ، لأنه ذكر اللحم من بين أجزائه وليس بين ذكر اللحم والعظم فرق ، ولا بين اللحم والشحم فرق . وقد كان ينبغي في قياسكم هذا لو قال : حرمت عليكم الميتة والدم وشحم الخنزير ، أن تحرموا الشحم ، وإنما ذكر اللحم ، فلم حرمتم الشحم ، وما بالكم تحرمون الشحم عند ذكر غير الشحم فهلا حرمتم اللحم بالكتاب ، وحرمتم ما سواه بالخبر الذي لا يدفع . فإن بقيت خصلة أو خصلتان مما لم تصيبوا ذكره في كتاب منزل ، وفي أثر لا يدفع رددتموه إلى جهة العقل .

الطعن إذن فيما يراد بتحريم لحم الخنزير ، أينسحب على كل أجزائه أم ينحصر في اللحم وحده دون غيره ... وينصرف الجاحظ من ثم إلى ما يراد باللحم في التعبير العربي ، ومتمثلا بالآي القرآني وما يجري في الحديث اليومي من استعمال : (قلنا : أن للناس عادات وكلاماً يعرف كل شيء بموضعه ، وإنما ذلك على قدر استعمالهم له وانتفاعهم به . وقد يقول الرجل لوكيله : اشتر لي بهذا الدينار

---

(١) الحيوان حـ٧ ص ٥٠ .

لحما ، أو بهذه الدراهم فيأتيه باللحم فيـــه الشحم والعظم ، والعرق والعصب والغضروف والفؤاد والطحال ، والرئه ، وببعض إسقاط الشاة وحشو البطن . والرأس ، لحم السمك أيضاً لحم . وقال الله تعالى : « هو الذى سخر لكم البحر لتأكلوا منه لحماً طريا وتستخرجوا منه حلية تلبسونها » . فإن كان الرسول ذهب إلى المستعمل من ذلك ، وترك بعض ما يقع عليه إسم لحم ، فقد أخـذ بما عليه صاحبه ، فإذا قال : حرمت عليكم لحماً ، فكأنه قال : لحم الشاة والبقرة والجزور . ولو أن رجلا قال : أكلت لحماً — وإنما أكل رأساً أو كبداً أو سمكا — لم يكن كاذباً . وللناس أن يضعوا كلامهم حيث أحبوا ، إذا كان لهم مجاز إلا فى المعاملات . . .

والعرب تقول للرجل الصانع نجاراً ، وإن كان لا يعمـل بالمثقب والمنشار ونحوه ولا يضرب بالمضلع ونحو ذلك .

وتسمية خبازاً إذا كان يطبخ ويعجن . وتسمى البعير لطيمة ، وإن لم يكن فيها ما يحمل العطر إلا واحد . وتقول : هـذه ظعن فلان ، للهوادج إذا كانت فيها امرأة واحده . ويقـال : هؤلاء بنوا فلان ، وإن كانت نسـاؤهم أكثر من الرجال .

فلما كان اللحم هو العمود الذى إليه يقصد وصار فى أعظم الأجزاء قدراً دخل سائر تلك الاجزاء فى إسمه ولو كان الشحم ممتزلا من اللحم ومفرداً فى جميع الشحام ، كشحوم الكلى والثروب ، لم يجز ذلك . وإذا تكلمت على المفردات لم يكن المخ لحماً ، ولا الدماغ ولا العظم ، ولا الشحم ولا الغضروف ولا الكروش ولا ما أشبه ذلك . فلما قال : حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وكانت هذه الأشياء المشبهة باللحم تدخـل فى باب العموم فى إسم اللحم كان القول واقعاً على الجميع . . .

وقال الشاعر :

من يأتينا صبحاً يريد غداءنا   فالهام منضجة لدى الشحام
لحم نضيج لا يعنى طابخاً   يؤتى به من قبل كل طعام)[١]

طريف من الجاحظ أن يتنبه إلى معنى اللفظة مفردة ، أو بمصطلح اللغويين إلى المعنى اللغوى أو القاموسى للفظة « لحم » ، وإلى معناها فى الاستعمال إذ أصبحت ذات معنى دلالى يتصل بسياق التعبير . وهى نظرة ســـديدة يرتاد بها الجاحظ مباحث اللغويين المعاصرين .

ومن باب المجاز ينتقض ناس على آية النحل : (وقد طعن ناس من الملحدين وبعض من لا علم له بوجوه اللغة وتوسع العرب فى لغتها ، وفهم بعضها عن بعض بالإشارة والوحى — فقالوا : قد علمنا أن الشمع شىء تنقله النحـل ، مما يسقط على الشجر فتبنى بيوت العسل منه ، ثم تنقل من الأشجار العسل الساقط عليها ، كما يسقط الترنجبين ، والمن وغير ذلك . إلا أن مواضع الشمـع وأبدانه خفى . وكذلك العسل أخفى وأقل . فليس العسل بقىء ولا رجع ولا دخل للنحلة فى بطن قط) .

فيكون من رد الجاحظ عليهم : (وفى القرآن قول الله عز وجل . « وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذى من الجبال بيوتاً ومن الشجر ومما يعرشون . ثم كلى من الثمرات فاسلكى سبل ربك ذللا يخرج من بطونها شراب مختلف ألوانه فيه شفاء للناس إن فى ذلك لآية لقوم يتفكرون ، ولو كان إنما ذهب إلى أنه شىء يلتقط من الأشجار ، كالصموغ وما يتولد من طباع الأنداء والأجواء والأشجار

---

(١) الحيوان ص ٧٤-٧٧ .

إذا تمازجت — لما كان فى ذلك عجب إلا بمقدار ما نجده فى أمور كثيرة ...

وأما قوله عز وجل : « يخرج من بطونها شراب » فالعسل ليس بشراب وإنما هو شىء يحول بالماء شراباً ، أو بالماء نبيذاً . فسماه كما ترى شراباً ، إذ كان يجىء منه الشراب :

وقد جاء فى كلام العرب أن يقولوا : جاءت السماء اليوم بأمر عظيم .

وقد قال الشاعر :

إذا سقط السماء بأرض قوم رعيناه وإن كانوا غضابا

فزعموا أنهم يرعون السماء وأن السماء تسقط .

ومتى خرج العسل من جهة بطونها وأجوافها فقد خرج فى اللغة من بطونها وأجوافها . ومن حمل اللغة على هذا المركب لم يفهم عن العرب قليلا ولا كثيراً . وهذا الباب هو مفخر العرب فى لغتهم ، وبه وبأشباهه اتسعت . وقد خاطب بهذا الكلام أهل تهامة ، وهذيلا وضواحى كنانة . وهؤلاء أصحاب العسل . والأعراب أعرف بكل صمغة وسائلة ، وعسله ساقطة ، فهل سمعتم بأحد أنكر هذا الباب أو طعن عليه من هذه الحجة)[1] .

وإذا عدونا ما يتوسل به الجاحظ من معارف علمية عن العسل ردها الجاحظ وليست من سبيل مبحثنا يبقى طعنهم فى أن العسل ليس بشراب وما دخل فى بطن النحلة قط . . . وهم فى مطعنهم يجهلون باباً من أبواب الاتساع فى التعبير العربى ، حين يعبر عن الشىء بما هو من سببه أو بما يؤول إليه حاله ، فسقوط السماء يراد به المطر الصادر عنه ، ورعى السماء يعنى رعى الكلأ الناتج عن المطر ، فالتعبير

---

(١) الحيوان جـ ٥ ص ٤٢٣—٤٢٦ .

عن العسل بالشراب هو من هـــذا القبيل لأنه شيء يحول بالماء شراباً . ويلاحظ الجاحظ فى وعى أن مثل هذه الآى خواطب بها أصحاب العسل من العرب فلم ينكر أحد ولم يطعن .

ويحلل الجاحظ بعض المجـازات القرآنية كمجـاز الأكل (وهو قول الله عز وجل « إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما » وقوله تعالى عز إسمه : « أكالون للسحت » وقد يقال لهم ذلك وأن شربوا بتلك الأموال الأنبذة ، ولبسوا الحلل وركبوا الدواب ، ولم ينفقوا منها درهما واحداً فى سبيل الأكل . وقد قال الله عز وجل : « إنما يأكلون فى بطونهم ناراً » وهذا مجاز آخر .

وقال الشاعر فى أخذ السنين من أجزاء الخر :

أكل الدهر ما تجرم منها وتبقى مصـامها المكنـونا

وقال الشاعر :

مرت بنا تختال فى أربع يأكل منها بعضها بعضا

وهل قوله :

وقد أكلت أظفاره الصخر

إلا قوله :

كضب الـكدى أفنى براثنه الحفر

وإذا قالوا : أكله الأسد ، فإنما يذهبون إلى الأكل المعروف . وإذا قالوا : أكله الأسود فإنما يعنون النهش واللدغ والعض فقط ، وقد قال الله عز وجـل : « أيحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتا » ويقال : هم لحوم الناس « كذا » وقال قائل لاسماعيل بن حماد : أى اللحمان أطيب ؟ قال : قال لحوم النـاس وهى والله

أطيب من الدجاج ومن الفراخ ، والعنوز الحمر .

ويقولون فى باب آخر : فلان يأكل الناس . وإن لم يأكل من طعامهم شيئا .
وأما قول أوس بن حجر :

وذو شطبات قده ابن مجدع   له رونق ذرية يتـأكل

فهذا على خلاف الأول . وكذلك قول دهمان النهرى .

سألتنى عن أناس أكلوا   شرب الدهر عليهم وأكل

فهذا كله مختلف ، وهو كله مجاز)(١) .

هكذا يتتبع الجاحظ التعبير بالأكل تعبيراً مجازيا فهى مرة بمعنى ظلم وأخرى بمعنى غصب وثالثة بمعنى أفنى ورابعة بمعنى نهش وخامسة بمعنى اغتاب ... الخ .
وهذا التتبع يجريه فى القرآن كما يجريه فى الشعر، ويقابل بهذا بين صورتين لمجاز الأكل فى القرآن ، ومجازه فى التعبير العربى ، آية جريان القرآن فى أسلوبه على النمط العربى فى التوسع المجازى .

ومن مجاز الأكل ينتقل الجاحظ إلى عرض وشرح مجاز الذوق : وهو قول الرجل إذا بالغ فى عقوبة عبده :

ذق و: كيف ذقته ؟ و: كيف وجدت طعمه ؟

وقال عز وجل : « ذق إنك أنت العزيز الكريم » وأما قولهم : ما ذقت اليوم ذواقاً . فإنه يعنى : ما أكلت اليوم طعاماً ، ولا شربت شراباً . وإنما أراد القليل والكثير ، وأنه لم يذقه فضلا غير ذلك ... قال :

---

(١) الحيوان جـ ٥ ص ٢٥ — ٢٨ .

ويقول الرجل لوكيله : أيت فلاناً فذق ما عنده .

وقال شماخ بن ضرار :

فذاق فأعطته من اللين جانبا كفى ولها أن يغرق السهم حاجز

وقال ابن مقبل :

أو كاهتزاز رديني تذاوقه أيدى التجار فزادوا متنه لينا

وقال نهشل بن حرى :

وعهد الغانيات كعهـــد قين ونت عنه الجعائل مستذاق

الجعائل : من الجعل .

وتجاوزوا ذلك إلى أن قال يزيد بن الصعق ، لبنى سليم حين صنعـوا بسيدهم العباسى ما صنعوا . وقد كانوا توجوه وملكوه فلما خالفهم فى بعض الأمر وثبوا عليه ، وكان سبب ذلك قلة رهطه . وقال يزيد بن الصعيق :

وأن الله ذاق حلوم قيس فلما ذاق خفتهـا قلاها
رآها لا تطيع لهـا أميرا فخلاها تردد فى خـلاها

فزعم أن الله عز وجل يذوق .

وعند ذلك قال عباس الرعلى يخبر عن قلته وكثرتهم ، فقال :

وأمكم تزجى التؤام لبعلهـا وأم أخيكم كزة الرحم عاقر

وزعم يونس أن أسلم بن زرعة لما أنشد هذا البيت أغرورقت عيناه. وجعل عباس أمه عاقراً إذ كانت نزوراً . وقد قال الغنوى :

وتحدثوا ملأ لتصبح أمنـا عذراء لاكهل ولا مولود

جعلها إذ قل ولدها كالعذراء التى لم تلد قط . لما كانت كالعذراء جعلها عذراء
وللعرب إقدام على الكلام ثقة بفهم أصحابهم عنهم . وهذه أيضاً فضيلة أخرى .

وكما جوزوا لقولهم أكل وإنما عض ، وأكل وإنما أفنى ، وأكل وإنما أحاله
وأكل وإنما أبطل عينه — جوزوا أيضاً أن يقولوا . ذقت ما ليس بطعم، ثم قالوا
طعمت ، لغير الطعام . وقال العرجى :

وإن شئت حرمت النساء سواكم وإن شئت لم أطعم نقاخاً ولا بردا

وقال الله تعالى : « إن الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس منى ومن لم يطعمه
فإنه منى » يريد: لم يذق طعمه .

وقال علقمة بن عبده :

وقد أصاحب فتياناً طعامهم خضر المزاد ولحم فيه تنشيم

يقول : هذا طعامهم فى الغزو والسفر البعيد الغاية ، وفى الصيف الذى يغير
الطعام والشراب .

والغزو على هذه الصفة من المفاخر ، ولذلك قال الأول :

لا لا أعق ولا أحو ب ولا أغير على مضر
لكنما غزوى إذا ضج المطى من الدبر

وعلى المعنى الأول قول الشاعر :

قالت ألا فاطعم عميراً تمرا وكان تمرى كهرة وزبرا

وعلى المعنى الأول قال حاتم : هذا فصدى أنه .

ولذلك قال الراجز :

لسامرات البيت بالخراب

يقول : هذا هو عمارتها)(١) .

ومرة أخرى يلح الجاحظ على قضيته أن للعرب إقدام على الكلام ثقة بفهم أصحابهم عنهم ، وفى هذا المجرى يجرى التعبير القرآنى حين يحدث عن ماء النهر (... ومن لم يطعمه) يريد : لم يذق طعمه وحين يتوعد بقوله (ذق) بمعنى الحس بالعذاب . وهذا كله من باب التعبير المجازى . ويبدأ واضحاً أن جهـد الجاحظ فى هذا الأسلوب المجازى لم ينصرف إلى التحليل الجمالى بقدر ما انصرف إلى رد الطعون وإلى إثبات أن التوسع المجـازى فى القرآن نمط من التعبير العربى المبين .

(د) التشبيه :

وظفر التشبيه لدى الجاحظ بعناية خاصة لما يثيره من جدل فكان عرضه له يتراوح بين الدفاع الكلامى وبين التحليل الأدبى . وهو يضع أولا هذه القاعدة البلاغية المنطقية معاً : (... فقد يكون فى الشىء بعض الشبه من شىء ولا يكون ذلك مخرجاً لهما من أحكامهما وحدودهما) ثم يعرض فى بسط لألوان من التشبيه أطرافها الإنسان والكواكب ، وغيرها من مظاهر الطبيعـة والكائنات . قال : (وقد تشبه الشعراء والعلماء والبلغاء الإنسان بالقمر والشمس ، والغيث والبحر ، وبالأسد والسيف ، وبالحية وبالنجم ، ولا يخرجونه بهذه المعانى إلى حد الإنسان وإذا ذموا قالوا : هو الكلب والخنزير ، وهو القرد والحمار وهو الثور وهو التيس ، وهو الذيب وهو العقرب ، وهو الجعل وهو القرنبى ثم لا يدخلون هذه الأشياء فى حدود الناس ولا أسمائهم ، ولا يخرجون بذلك الإنسان إلى هـذه

---

(١) الحيوان حـ ٥ ص ٢٨ — ٣٤ .

الحدود وهذه الأسماء . وسموا الجارية غزالا ، وسموها أيضاً خشفا ، ومهرة وفاختة وحمامة وزهرة وقضيبا وخيزرانا ، على ذلك المعنى .

وصنعوا مثل ذلك بالبروج والكواكب ، فذكروا الأسد والثور ، والحمل والجدى والعقرب والحوت ، وسموها بالقوس والسنبلة والميزان ، وغيرها . وقال فى ذلك ابن عسله الشيبانى :

فصحوت والنمرى يحسبها عم السماك وخالة النجم

ويروى عن النبى ﷺ أنه قال : « نعمت العمة لكم النخلة خلقت من فضلة طينة آدم » وهذا الكلام صحيح المعنى ، لا يعيبه إلا من يعرف مجاز الكلام . وليس هـذا مما يطرد لنا أن نقيسه ، وإنما نقدم على ما أقدموا ، ونحجم عما أحجموا ، وننتهى إلى حيث انتهوا .

وتراهم يسمون الرجل جملا ولا يسمونه بعيراً ، ولا يسمون المرأة ناقة ، ويسمون الرجل ثوراً ولا يسمون المرأة بقرة ، ويسمون الرجل حماراً ولا يسمون المرأة أتانا ، ويسمون المرأة نعجة ولا يسمونها شاة . وهم لا يضعون نعجة إسماً مقطوعا ، ولا يجعلون ذلك علامة مثل زيد وعمرو ، ويسمون المرأة عنزاً)(١) أن الجاحظ يضيق أمام أجيال الأدباء من بعده سبل الإبداع فى التشبيه ، ويحجزهم فى حيز قديم التشبيه ، وهو بهذا يحكم الذوق الأدبى لعصور سلفت فى عصور خلفت .

ويشير الجاحظ سريعاً إلى تشبيه لقلوب بنى إسرائيل (ووصف الله قلوب قوم بالشدة والقسوة فقال : « فهى كالحجارة أو أشد قسوة » ، وقال فى التشديد :

---

(١) الحيوان ج١ ص ٢١١ - ٢١٢

« ناراً وقودها الناس والحجارة » لأنه حين حذر الناس أعلمهم أنه لقى العصاة فى نار تأكل الحجارة)(١) . فالشدة مصدر التشبيه قلوب القوم بالحجارة ، والنار من وقودها الحجارة . . . وإذا كان فى الآية الأولى تشبيه ، فليس الأمر كذلك فى الثانية إلا أن تكون كناية عن الشدة والتأجج ، ولكن الجامع بين الآيتين هو الشبه فى المعنى . . .

وكذلك يكتفى فى الحديث بسرد نص فيه تشبيه بالفيـل قال : (وحدثنا عبد الله بن بكر ، عن حميد ، عن أنس قال : قال رسول ﷺ : « لما انتهيت إلى السدرة إذا ورقها أمثال آذان الفيلة وإذا ثمرها أمثال القلال ، فلما غشيها من أمر الله ما غشيها تحولت ياقوتاً)(٢) .

وإنما فصل الجاحظ القول فى التشبيه حين عرض الآى القرآنى مجادلا ومناظراً ففى آية ، : « إنها شجرة تخرج فى أصل الجحيم . طلعها كأنه رؤوس الشياطين » قال أهل الطعن والخلاف : (كيف يجوز أن يضرب المثل بشىء لم نره فنتوهمه ، ولا وصفت لنا صورته فى كتاب ناطق ، أو خبر صادق . ومخرج الكلام يدل على التخويف بتلك الصورة ، والتفزيع منها . وعلى أنه لو كان شىء أبلغ فى الزجر من ذلك لذكره . فكيف يكون الشأن كذلك ، والناس لا يفزعون إلا من شىء هائل شنيع قد عاينوه ، أو صوره لهم واصف صدوق اللسان ، بليغ فى الوصف. ونحن لم نعاينها ، ولا صورها لنا صادق . وعلى أن أكثر الناس من هذه الأمم التى لم تعايش أهل الكتابين وحملة القرآن من المسلمين ، ولم تسمع الاختلاف لا يتوهمون ذلك ، ولا يقفون عليه ، ولا يفزعون منه . فكيف يكون ذلك

---

(١) الحيوان جـ٤ ص ٣١٠ — ٣١١ .

(٢) الحيوان جـ٧ ص٨٤ .

وعيداً عاما ؟) إن الطاعنين متنبهون إلى أن أسلوب الآية فيه تهديد ووعيد ، والتصوير فيها يجرى إلى هذه الغاية ، ولكن مثار النقاش : هل التخويف يكون بصورة متحققة فى الأذهان ، أولا تعين لها على الإطلاق كصورة الشياطين .

(قلنا : وإن كنا نحن لم نر شيطانا قط ، ولا صور رءوسها لنا صادق بيده ، ففى إجماعهم على ضرب المثل بقبح الشيطان حتى صاروا يضعون ذلك فى مكانين أحدهما أن يقولوا : لهو أقبح من الشيطان والوجه الآخر أن يسمى الجميل شيطانا على جهة التطير له ، كما تسمى الفرس الكريمة شوهاء ، والمرأة الجميلة صماء وقرناء وخنساء ، وجرباء وأشباه ذلك ، على جهة التطير له . ففى إجماع المسلمين والعرب وكل من لقيناه ، على ضرب المثل بقبح الشيطان ، دليل على أنه فى الحقيقة أقبح من كل قبيح والكتاب إنما نزل على هؤلاء الذين قد ثبت فى طبائعهم بغاية التثبيت .

وكما يقولون : لهو أقبح من السحر ، فكذلك يقولون كما قال عمر بن عبد العزيز لبعض من أحسن الكلام فى طلب حاجته - « هذا والله السحر الحلال » وكذلك أيضا ربما قالوا : ما فلان إلا شيطان ، على معنى الشهامة والنفاذ وأشباه ذلك)[1] .

ما يزال الجاحظ يدور فى دائرة الاحتجاج للنظم القرآنى . . . فالتشبيه هنا برؤوس الشياطين ينبع من مصدر أصيل لدى الإنسان العربى وهو نفسيته . لقد رسخ فيها أن للشيطان صورة قبيحة مفزعة ، ومن هذا المصدر يستقى القرآن ، التشبيه . وعلى هذا جرى الإلف العربى حين ضربوا المثل مرة بقبح الشيطان وأخرى بتسمية الجميل شيطانا على جهة التطير له .

---

(١) الحيوان جـ ٦ ص ٢١٢-٢١٣

وفى نطق الطير يتصل القول فى معنى هذا التشبيه : (وقال الله عز وجل مخبراً سليمان أنه قال : « يا أيها الناس علمنا منطق الطير » . وقال الشاعر :

يا ليلة لى بحوارين ساهرة حتى تكلم فى الصبح العصافير

وقال الشاعر :

وغنت الطير بعد عجمتها واستوفت الخمر حولها كملا

وقال الكميت :

كالناطقــات الصــادقا ت الواسقات من الذخائر)

فيبين أن للطير منطقا بحسب حاجتها ، ويجرى هذا البيان منطقيا مبسوطا يعلل لم عبر القرآن والشعر وكذلك العرب ، أن للطير منطقا : (ولها منطق تتفاهم بها حاجات بعضها إلى بعض . ولا حاجة بها إلى أن يكون لها فى منطقها فضـل لا تحتاج إلى استعماله . وكذلك معانيها فى مقادير حاجاتها . . .

فإن قال قائل : ليس هذا بمنطق . قيل له : أما القرآن فقد نطق بأنه منطق ؛ والأشعار قد جعلته منطقا وكذلك كلام العرب . فإن كنت إنما أخرجته من حد البيان وزعمت أنه ليس بمنطق لأنك لم تفهم عنه ، فأنت أيضـا لا تفهم كلام عامة الأمم . وأنت إن سميت كلامهم رطانة وطمطمة فإنك لا تمتنع من أن تزعم أن ذلك كلامهم ومنطقهم ، وعامة الأمم أيضا لا يفهمون كلامك ومنطقك ، فجائز لهم أن يخرجوا كلامك من البيان والمنطق وهل صار ذلك الكلام منهم بيانا ومنطقا إلا لتفاهمهم حاجة بعضهم إلى بعض ، ولأن ذلك كان صوتا مؤلفا خرج من لسان وفم، فهلا كانت أصوات أجناس الطير والوحش والبهائم بيانا ومنطقا إذ قد علمت أنها مقطعة مصورة ومؤلفة منظمة وبها تفاهموا الحاجات . وخرجت

من فم ولسان . فإن كنت لا تفهم من ذلك إلا البعض فكذلك تلك الأجناس لا تفهم من كلامك إلا البعض . وتلك الأقدار من الأصوات المؤلفة هي نهاية حاجاتها والبيان عنها ، وكذلك أصواتك المؤلفة هي نهاية حاجاتك وبيانك عنها وعلى أنك قد تعلم الطير الأصوات فتتعلم ، وكذلك يعلم الإنسان الكلام فيتكلم ، كتعليم الصبي والأعجمي . والفرق بين الإنسان والطير أن ذلك المعنى معنى يسمى منطقاً وكلاماً على التشبيه بالناس ، وعلى السبب الذي يجرى ، والناس ذلك لهم على كل حال . . .

وقد قال الله عز وجل مخبراً عن سليمان : « يا أيها الناس علمنا منطق الطير » فجعل ذلك منطقاً ، وخص الله سليمان بأن فهمه معانى ذلك المنطق ، وأقامه فيه مقام الطير . وكذلك لو قال علمنا منطق البهائم والسباع لكان ذلك آية وعلامة)[1] . . .

وبعد ، فإن ما لقيناه هنا هو الاحتجاج للتعبير القرآنى بمنطق الطير ، وليس ثمة التحليل الجمالى . ثم ننظر فيما حصلناه من هذا العرض الجاحظى للتشبيه القرآنى ، نجده لم يحلل جمالياً عناصر التشبيه أو يقف أمام صوره وقفات أدبية بقدر ما انصرف بجهده كله إلى الحجاج والنفح عن التشبيه القرآنى ، مؤكداً فى ثنايا جدلة عربية الأسلوب القرآنى ومتمثلا بالشاهد العربى .

(هـ) المثل :

يذكر الجاحظ أو بم يضرب الناس المثل ناقداً بيت النابغة المنحول إذ وقع المثل فى غير موقعه : (وفى منحول شعر النابغة :

---

(١) الحيوان حـ٧ ص ٥٥ — ٥٨ .

فألفيت الأمانة لم تخنها كذلك كان نوح لا يخون

وليس لهذا الكلام وجه ، وإنما ذلك كقولهم كان داود لا يخون وكذلك كان موسى لا يخون عليهما السلام . وهم وإن لم يكونوا فى حال من الحالات أصحاب خيانة ولا تجوز عليهم ، فإن الناس إنما يضربون المثل بالشيء النادر من فعل الرجال ومن سائر أمورهم ، كما قالوا : عيسى بن مريم روح الله ، وموسى كليم الله وإبراهيم خليل الرحمن ، صلى الله عليهم وسلم .

ولو ذكر ذاكر الصبر على البلاء فقال : كذلك كان أيوب لا يجزع كان قولا صحيحاً . ولو قال كان كذلك نوح عليه السلام لا يجزع لم تكن الكلمة أعطيت حقها .

ولو قال : كذلك كان حاتم لا يبخل لكان ذلك كلاماً معروفاً ، ولكان القول قد وقع موقعه ، وإن كان حاتم لا يعرف بقلة الاحتيال وبالتسرع إلى المكافأة . ولو قال : سألتك فنعتنى وقد كان الشعبى لا يمنع ، وكان النخعى لا يقول « لا » لكان غير محمود فى جهة البيان وإن كان ممن يعطى ويختار « نعم » على « لا » ولكن لما لم يكن ذلك هو المشهور من أمرهما لم تصرف الأمثال إليهما ، ولم تضرب بهما)[1] .

ترى أنحن إذن أمام مبحث عن المثل يتحتم فيه أن نضرب المثل بالشىء النادر من أفعال الرجال أو ما يتصل منهم بسبب يبدو أن هذا فرض غير قريب بدلالة ما يأتى من أمثلة . لكن على كل حال حديث الجاحظ هنا عن المثل كمبحث من مباحث الدرس البيانى غير محل جدال .

---

(١) الحيوان حـ ٢ ص ٢٤٦ — ٢٤٧ .

وفى معرض حوار جدلى يبين الجاحظ ما فى نص حديثى من المثل باصطلاحه هو ، ويورد مع ذلك نصوصاً تثبت التمثيل بالشيطان : (فإن زعمتم أن النبى ﷺ نظر إلى رجل يتبع حماماً طياراً فقال : « شيطان يتبع شيطاناً » فخبرونا عمن يتخذ الحمام من بين جميع سكان الآفاق ونازلة البلدان من الحرمين والبصريين ومن بنى هاشم إلى من دونهم ، أتزعمون أنهم شياطين على الحقيقة ، وأنهم من نجل الشياطين ، أو تزعمون أنهم كانوا إنسا فمسخوا بعد جناً ، أم يكون قوله لذلك الرجل شيطان ، على مثل قوله « شياطين الجن والإنس » وعلى قول عمر : لأنزعن شيطانه من نغرته . وعلى قول منظور بن رواحة :

فلما أتانى ما تقول ترقصت   شياطين رأسى وانتشين من الخمر

وقد قال مرة أبو الوجيه العكلى : « وكان ذلك حين ركبنى شيطانى » قيل له وأى الشياطين تعنى ؟ قال : الغضب .

والعرب تسمى كل حية شيطانا وأنشد الأصمعى :

تلاعب مثنى حضرمى كأنه   تمعج شيطان بذى خروع قفر

وقالت العرب : ما هو إلا شيطان الحماطة . ويقولون : ما هو إلا شيطان يريدون القبيح ، وما هو إلا شيطان ، يريدون الفطنة وشدة المعارضة . وروى عن بعض الأعراب فى وقعة كانت : والله ما قتلنا إلا شيطان برصاً لأن الرجل قاتلهم كان إسمه شيطان ، وكان به برص .

وفى بنو سعد بنو شيطان ، قال طفيل الغنوى :

وشيطان إذ يدعوهم ويثوب

وقال ابن ميادة :

فلما أتانى ما تقول محارب　　تغنت شياطينى وجن جنونها

وقال الراجز :

إنى وإن كنت حديث السن　　وكان فى العين نبو عنى

فإن شيطانى كبير الجن

وقال أبو النجم :

إنى وكل شاعر من البشر　　شيطانه أنثى وشيطانى ذكر

وهذا كله منهم على وجه المثل ، وعلى قول منظور بن رواحة :

أتانى وأهلى بالدماخ فغمرة　　مسب عويف اللؤم حى بنى بدر

فلما أتانى ما يقول ترقصت　　شياطين رأسى وانتشين من الخمر)(١)

ذلك كله دليل ما أشرنا إليه قبل من اختلاط مضامين المصطلحات البلاغية فى عصر الجاحظ ، فلما أراده الجاحظ بالمثل فى نص الحديث ليس إلا استعارة تصريحية كما هو مقرر فى الدرس البلاغى المتأخر . وقد راح الجاحظ يتمثل بنصوص استخدمت فيها لفظة (الشيطان) استخداما استعاريا فشيطان دين تعار تعنى الفطنة ، وتعنى الغضب ، وتعنى الحية . . . الخ . وما أراد الجاحظ توكيده هو أن لفظة شيطان ، فى النص الحديثى إنما هى مثل بمصطلحه هو ، بينما هى استعارة بالمفهوم البلاغى المتأخر . ويسوق على ذلك شواهد أدبية تجرى فى هذا المضمار ... وبعد ، فليس سبيل الجاحظ هنا العرض الجمالى لهذه الاستعارة .

ويناقش الجاحظ ما يطعن به الطاعنون على التشبيه التمثيلى فى نص قرآنى يقول : (. . . وقد اعترض معترضون فى قوله عز وجل : « واتل عليهم نبأ الذى

---

(١) الحيوان حـ ١ ص ٢٩٩ — ٣٠١

آتيناه آياتنا فانسلخ منها فأتبعه الشيطان فكان من الغاوين . ولو شئنا لرفعناه بها ولكنه أخلد إلى الأرض واتبع هواه فمثله كمثل الكلب أن تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث ذلك مثل القوم الذين كذبوا بآياتنا » . فزعموا أن هـذا المثل لا يجوز أن يضرب لهذا المذكور فى صدر هذا الكلام ، لأنه قال : « واتل عليهم نبأ الذى آتيناه آياتنا فانسلخ منها » . فما يشبه حال من أعطى شيئاً فلم يقبله — ولم يذكر غير ذلك — بالكلب الذى أن حملت عليه ينبح وولى ذاهباً ، وإن تركته شد عليك ونبح . مع أن قوله : يلهث لم يقع فى موضعه ، وإنما يلهث الكلب من عطش شديد وحر شديد ، ومن تعب وأما النباح والصياح فمن شىء آخر) .

الطعن إذن فى هذا المثـل القرآنى — على حد تعبير الجاحظ ، ولكنه فى الاصطلاح البلاغى قد تحـدد على أنه تشبيه تمثيلى . . . والجاحظ على كل حال يعلل أوجه الشبه المنتزعة من المشبه به يراد بها توكيد صورة المشبه فى الذهن .

(قلنا له : إن قال « ذلك مثل القوم الذى كذبوا بآياتنا » فقد يستقيم أن يكون الراد « لا يسمى مكذباً » ، ولا يقال لهم كذبوا إلا وقد كان ذلك منهم مراراً ، فإن لم يكن ذلك فليس ببعيد أن يشبه الذى أوتى الآيات والأعاجيب والبرهانات والكرامات ، فى بدء حرصه عليها وطلبه لها ، بالكلب فى حرصه وطلبه ، فإن الكلب يعطى الجد والجهد من نفسه فى كل حالة من الحالات وشبه رفضه وقذفه لها من يديه ، ورده لها بعد الحرص عليها وفرط الرغبة فيهـا ، بالكلب إذا رجع ينبح بعد إطرادك له . وواجب أن يكون رفض قبول الأشياء الخطيرة النفيسة فى وزن طلبها والحرص عليها . والكلب إذا أتعب نفسه فى شدة النباح مقبلا إليك ومدبراً عنك ، لهث واعتراه ما يعتريه عند التعب والعطش وعلى أننا ما نرى بأبصارنا إلى كلابنا وهى رابضة وادعة ، ألا وهى تلهث ، من

غير أن تكون هناك إلا حرارة أجوافها والذى طبعت عليه من شأنها ، إلا أن لهث الكلب يختلف بالشدة واللين)[١] .

وقد يكون الجاحظ بعد هدف من هذا التحليل لوجه الشبه إلى الدفاع عن التشبيه القرآنى لكنه من غير شك قد أعطى الدرس البيانى مثالا بهذا البسط الأدبى ، والتحليل الجمالى وقلما نظفر منه بمثل هذا وسط اهتماماته بالدفاع والجدال .

ويذكر الجاحظ مثلا قرآنياً : (وضرب الله عز وجل مثلا لعى اللسان ورداءة البيان ، حين شبه أهله بالنساء والولدان ، فقال تعالى . « أو من ينشأ فى الحلية وهو فى الخصام غير مبين » ولذلك قال النمر بن تولب :

وكل خليل عليه الرعاث والحبلات ضعيف ملق

الرعاث : القرطة . والحبلات : كل ما تزينت به المرأة من حسن الحلى والواحدة حبله)[٢] .

ويسرد الجاحظ جملة من الأمثال فيكون من بينها قول الله عز وجل « (ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل فى سم الخياط)[٣] .

فى هذا السرد أدخل الجاحظ ما هو من باب الكناية فى باب المثل : « فمن ينشأ فى الحلية » كناية عن النساء ، وولوج الجمل سم الخياط كناية عن الاستحالة أو الاستبعاد . ولكنا نقرر فحسب أن ثمت خلط فى المصطلح البلاغى — عصر الجاحظ — .

---

(١) الحيوان ح٢ ص ١٥ — ١٧ (٢) البيان والتبيين ح١ ص ١٢ .
(٣) الحيوان ح٥ ص ٥٢٩ .

ويشير سريعاً إلى تشبيهات قرآنية أو أمثال كما يحب الجاحظ أن يسميها وبعضها أدخل فى باب التشبيه والآخر فى باب الاستعارة : (وقد قال الله لناس يسمعون : « صم بكم عمى فهم لا يرجعون » وذلك على المثل . وقال : « مثل الذين كفروا كمثل الذى ينعق بما لا يسمع إلا دعاء ونداء صم بكم عمى فهم لا يعقلون » . وذلك كله على ما فسرنا . وقال : « والذين إذا ذكروا بآيات ربهم لم يخروا عليها صما وعميانا » وقال أيضاً . « إنما أنذركم بالوحى ولا يسمع الصم الدعاء إذا ولوا مدبرين »)[١] .

ويشرح وجه الشبه فى التشبيه التمثيلى : (قال الله عز وجل : « مثـــل الذين اتخذوا من دون الله أولياء كمثل العنكبوت اتخذت بيتاً ، وإن أوهن البيوت لبيت العنكبوت لو كانوا يعلمون » ثم قال على أثر ذلك : « وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون » يريد ذكره بالوهن وكذلك هو . ولم يرد أحكام الصنعة فى الرقة والصفاقة واستواء الرقعة وطول البقاء ، إذا كان لا يعمل فيه تعاور الأيام وسلم من جنايات الأيدى)[٢] لكنه يقول بأن الآية من باب المثل ، ويدخل هذا فيما سبق أن أشرنا إليه من الخلط فى المصطلح البلاغى .

(و) أسلوب الكناية :

ولعل آخر ما نلقاه من صور البيان القرآنى أو الحديثى عند الجاحظ هو التعبير بالكناية ، وإن لم يشرح هو هذه الكناية : (ويقال لموضع الغـــائط : الخلاء ، والمذهب ، والمخرج ، والكنيف والحش والمرحاض ، والمرفق .

---

(١) الحيوان جـ٤ ص٣٩٠ – ٣٩١

(٢) الحيوان جـ٥ ص٤٠٩ .

وكل ذلك كناية واشتقاق ، وهذا أيضاً يدلك على شدة هربهم من الدناءة والفسولة ، والفحش والقذع . قال : وعن اليزيدى : رجع الرجل من الرجيع .

وخبرنى أبو العاصى عن يونس ، قال : ليس الرجيع إلا رجيع القول والسفر والجرة . قال الله تعالى : « والسماء ذات الرجع » وقال الهذلى وهو المتنخل :

أبيض كالرجوع رسوب إذا ما ثاخ فى محتفـــل يختلى

وفى الحديث : « فلما قدمنا الشام وجدنا مرافقهم قد استقبل بها القبلة ، فكنا ننحرف ونستغفر الله»(١) والإشارة هنا خاطفة إلى الكناية دون تحليل أو وقوف أدنى يبسط مكامن الحسن فيها .

ويخطىء الجاحظ بعض المتأولين لما فى القرآن من تعبير بالكناية : (وقالوا فى قوله تعالى : « وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا » قالوا الجلود كناية كناية عن الفروج . كأنه كان لا يرى أن كلام الجلد من أعجب العجب .

وقالوا فى قوله تعالى : « كانا يأكلان الطعام » : إن هذا إنما كان كناية عن الغائط . كأنه لا يرى أن فى الجوع وما ينال أهله من الزلة والعجز والفاقة ، وأنه ليس فى الحاجة إلى الغذاء — ما يكتفى به فى الدلالة على أنهما مخلوقان ، حتى يدعى على الكلام ويدعى له شيئاً قد أغناه الله تعالى عنه)(٢) فيدخل هذه التعبيرات فى أسلوب التعبير الحقيقى غير المتوسع فيه . ونقاشه هذا وإن كان ينبىء عن خلاف

---

(١) الحيوان حـ ٥ ص ٢٩٥-٢٩٦ يقول الأصفهانى فى المفردات فى غريب القرآن أن الرجيع كناية عن المطر لأن الهواء يرد ما تصرب به من الماء . الكتاب تحقيق محمد سيد كيلانى ط . البابى الحلبى .

(٢) الحيوان حـ ١ ص ٣٤٤ .

كان فى عد بعض الأساليب القرآنية من أى نمط هى ، لكنه أيضاً عند الجاحظ من باب الدرس البيانى الذى يحتج للنظم القرآنى برد طعن ، أو كما هو هنا بإيضاح ما فيه إساءة تأويل .

ويبقى فى ختام هذا الدرس الذوقى للجاحظ أن نقرر مطمئنين أن مباحثه فيه إنما هى من مباحث كتابه المفقود فى الاحتجاج لنظم القرآنى وأن سبيله فيها هو الحجاج والحوار متوسلا بالتعبير العربى المبين محققاً فى شواهد أدبه وبليغ كلمه .

ثم فى :

خاتمـــة هذا البحث

نقول بجمعين ما تفرق أن مفهوم التأويل عند الجاحظ يعنى أمرين متناقضين أحدهما تطويع معنى النص الفكرة المرادة ، والآخر يعنى التفسير اللغوى القريب الذى تشير إليه دلالة اللفظ . وهما ممكنان لدى العقليين . ولدى المعتزلة بخاصة ــ مدرسة الجاحظ ــ فإن الفكرة الاعتزالية يمكن أن يعضدها النص بظاهره فيكون هذا التفسير القريب ، وأن ناقضها كان المعنى الأول من محاولة تطويع النص بفنون محاولات .

ويرى الجاحظ أن التأويل لا يفوته نص ، بحكم أن اللغة ــ أى لغة ــ ذات طبيعة مرنة تسمح بهذا التأويل . وهذا ما كان فى تاريخ النصوص الكتابية المقدسة كان فى التوراة ثم فى الإنجيل ، فالقرآن .

ثم حاولنا أن نحدد ميدان النشاط التفسيرى عند الجاحظ ، فإذا به فسيح وسيع . فهو يشمل أولا هذا الميدان الذى قصد فيه الجاحظ مباشرة إلى نص القرآن والحديث ، قصداً موضوعياً ، يتأول له . كما يشمل ثانياً ميادين أخرى لم يقصد فيها مباشرة إلى التفسير ، ولكن النصوص وسط الجو الذى استخدمت فيه قد تلونت بلون معنوى بعينه ، تراه كلامياً مرة أو أدبياً ثانية أو علمياً الثالثة . . . الخ .

وكان ثمة وسائل وغايات ، وسائل لدرس النص ، وغايات يستهدفها من فهمه.

فمن الوسائل ، نجده أولا ينظر فى النص القرآنى ، فيفطن إلى ما حول النص من مؤثرات تربط بينه وبين بيئته المادية أو المعنوية . وحاول بالدرس الأدبى توثيق النص القرآنى ــ حين الطعن فيه ــ وتأكيد واقعية ما قصة من أحداث. ثم ينبه إلى أن ما يكون للمفسر من هوى يتلون به تفسيره .

وفى النص الحديثى يبين أن لكل حديث ظروفه الخاصة ، وأن الأحاديث وصلتنا مبتورة من جوانبها المعنوية . وقد حاول فى منهجه النقدى للحديث أن يعرض بعضه على أحداث التاريخ تصدق مضمونه . محاولا بذلك وصله بزمانه . وإذ أن النص القرآنى موثق بالدرجة الأولى ، بينما دخلت على الحديث عوامل الوضع والتزييف ، اتجه الجاحظ إلى توثيق النص الحديثى بأن يسلك سبيل المتحدثين حين يعدلون الراوى أو يجرحونه ، ولكن جهد الجاحظ حقاً فى توثيق النص وجهه كله إلى متنه .

وفى النص نفسه كانت له معالجات ناجحة ، ففى القرآن تأثر الجاحظ الاستعمال القرآنى للفظة الواحدة تختلف مواطنها وسياقاتها ، فيتغير تبعاً لذلك مدلولها . كما عرض لمعان تداولها القرآن والحديث والشعر تتفق فيها أو تتخالف ... وجعل من القصة بعض التفسير الأدبى للآية . كذلك استبطن ما فى معنى النص القرآنى من خبره شفافة بالنفس الإنسانية ، وحس دقيق لاقط ، لخطرات النفس وحركاتها وبنى اختياره من التفسير النقلى على أساس أن تكون بنية الكلام دالة على المضمون كذلك كان له تنبه إلى ما فى القرآن من موضوعات ذات وحدة ينبغى بهذا الاعتبار تناولها بالتفسير .

وفى النص الحديثى سلك إلى تأويله مسالك ، منها المقابلة بين نصه وبين النص القرآنى ، أو بين ما وضح فيه معنى النص بما أجمل فيه تعبير حديثى آخر ، أو بين يدى الواقع التاريخى تؤكد مضمونه ، أو هو يعرض الأحاديث تتخالف وتتناقض وتنطق بنفسها عن أن منها الموضوع والمكذوب أو هو يشقق معانيها عقلياً ...

أما الغايات ، فقد تعددت ...

فالجاحظ — أحد أعلام الاعتزال — هدف برسالة تفسيره للنص القرآنى أن يجعل تأويل النص القرآنى يخدم الفكرة العقيدية عامة ، أو المذهبية خاصة ، ومن ثم قرر مذهب مدرسته متوسلا بالنص ، وحاج مخالفيهـا مسلمين وغير مسلمين ، ونافح عن الإسلام من طعون اتجهت إليه من دهريين أو مجوس أو كتابيين ، كذلك واجه بالنص تياراً شعوبياً يتجه أولا إلى الهجوم على العرب كجنس ليرتقى إلى الطعن فى الإسلام كدين .

وإذا كان الجاحظ ابن عصره صدقاً ، وكان زمانه تمتزج فيه الفلسفة بالعلم ، فقد صدر عن هذه الروح إذ حدد بمسلكه للانسان موقفاً من الكون ، يقرأ فى صفحة وجوده آياً تشير إلى عظمة الخالق ، ومنها يستقى الإنسان واحـداً من معارفه ليتهيأ له فى النهاية أداة العلم ، يستنير لها فهمه النص القرآنى ولم يحـاول الجاحظ أن يقحم النص القرآنى على العلم مع وفرة حظه هو من أسباب هذا العلم كما أنه فى الوقت عينه أراد من الانسان تحقيق ذاته بأن يفيد من علمه ، فيسعـد دنيا بأخذه منه وعطائه ، ويوفر به لآخرته حسن الأجر .

غاية ثالثة استهدفها ، وهو أنه استفاض فى عصره المروى القصصى ، وكان أكثره من باب الأساطير والخرافات ، فأراد إلى تحرير العقل من شوائب الفساد والخلل ، ومن ثم سخريته بالراوين وهزؤه بمروياتهم . أما القليل من القصص المروى فقد اعتبره على أساس منحاه فى القرآن ، وهو أن المراد منه العظـــة والتذكير واستثارة الخير فى النفس الإنسانية ، ومدها بالزاد الروحى تستعين به فى نضالها .

وعن الغاية الكبرى التى اتجه إليها فى درسه الحديثى ، فقـد كانت تدور جلها حول توثيق النص الحديثى وتأكيد مضمونه بعد أن استفاضت صناعته .

وإذ قد فهم النص يجىء دور ذوقه :

وفى الدرس الذوقى عند الجاحظ نجـــد أولا الفكرة المبسوطة ، ثم الجانب التطبيقى المدارس للنصوص . وعن الفكره نجد ثمة نظرة شاملة إلى الإعجاز القرآنى وإلى رأى صاحب النص الحديثى فى البيان ، ودور الجدل والتحليل العقلى هنا كبير ، فالموقف العقلى يلزم بمساءلة : هل القرآن معجزة ؟ كيف وبم كان هـــذا الإعجاز ؟ وفى الحديث استفهام : هل الرسول صاحب الحديث يعتبر البيان ، وله فيه رأى ، أم ماذا ؟ وتلمساً للإجابة صور الجاحظ الجو الأدبى والنفسى الذى كان فيه التحدى بالنظم القرآنى ، مقلباً وجوه النظر فيما آثار من مسائل ، وبخاصة مسألة الصرفة ولها عنده تفسير خاص به ، صادراً فى هـذا كله عن فهم متعمق روح العربية .

وروى من رأى الرسول فى البيان ، أن الجمال فى اللسان ، وأن من البيان لسحراً ، وأنه قدر الشعر وأصحابه ، وعاب التصنع ، ونجمت كراهيته — ﷺ — للسجع عن كراهيته للتكلف أو خشية إبطال الحق .

ثم يكشف الجاحظ عن جانب تأثيرى يخصه ، هو اعتزازه بنصوص القرآن والحديث ، وجانب آخر للسلف يعيبون فيه أن يخلو أى نص من قرآن أو حديث . ثم وصل بنا فى نهاية النظر العقلى إلى أن نحدد موقف النص القرآنى بأنه معجز ، وأن النص الحديثى مصدره عالى الرتبة فى البيان .

على أن هذا الحديث وقد غلب على طابعه العقل ينقلنا الجاحظ إلى حديث آخر حظ الأدب فيه وفير ، لأنه يتناول نظرية النظم من وجهتها التحليلية والتركيبية يمهد به للجانب التطبيقى فى نصوص القرآن والحديث . ففى مجال التحليل عرض الجاحظ لدراسه اللفظ عرضاً طويلا فيه الدرس اللغوى ، والحس والجمالى ، والنظر العقلى جميعاً . وكان حديثه عن المعنى قصيراً خاطفاً ولكنه دال ، كشف

فيه عن سر عنايته بالفظ ، بأن المعانى لا حصر لها بينما الألفاظ محدودة . وبهذا كان حديث الجاحظ عن اللفظ وحده أو عن المعنى وحده — فى مجال التحليل البلاغى ، هو بيان لدور كل فى الأداء الأدبى .

أما من الوجهة التركيبية فقد نظر الجاحظ إلى العمل الأدبى نظرة كلية شاملة ، فالشعر صناعة وضرب من النسج ، وجنس من التصوير ، والعمل الأدبى قطعة فنية منحوتة ، واعتبر النظم الأدبى بمعناه ولفظه وحدة عضوية ، فاللفظ للمعنى بدن ، والمعنى للفظ روح . ثم هو بعـــد يرى أن القرآن نص خارج بشكله ومضمونه عن كل الألوان الأدبية المعروفة . فنظرته الأدبية إلى القرآن أنه قرآن وأن إعجازه يكمن فى نظمه وتأليفه . وسيلتقف الفكرة بالبسط الفلسفى عبد القاهر الجرجانى فى كتابه الدلائل والأسرار ، ويطبقها عملياً بنجاح الزمخشرى فى كشافه .

ثم بالتناول الخبير الممارس للنصوص كانت له ملاحظ . . . فبتطبيقه القاعدة البلاغيه لكل مقام مقال على التعبير القرآنى ، لحظ أن القرآن يرعى حال المخاطبين عقلياً ونفسياً واجتماعياً . وأن التعبير القرآنى أو الحديثى يجرى فى توسعه على ذوق المخاطبين وحسهم الأدبى العام . وسجل أن القرآن يتخير ألفاظا بعينها أو معان تتلازم . وفيما يتصل بالنص الحديثى أو القرآنى فقد وقف منهما حيناموقفاً تأثرياً يكتفى بالإعجاب أو يذكر السمة البلاغية تتلاقى حولها النصوص . ثم كانت له وقفة أمام كلمات الرسول يقومها بيانياً على أساس من عناصر ثلاثة : النص ، وقائله ، ومستقبله ، ووازن فيها بين كلمات الرسول وبين نصوص أدبية ، وركز على أن ما يسم بيان الرسول بخاصة هو الإيجاز كقيمة بلاغية .

ثم أخذ الجاحظ يتتبع صور البيان — بمفهومه هو وبما يتخالف معه فيه

دارسو البلاغة بعد — فعد منها ست صور . ونخرج من هذا الدرس الذوقى عند الجاحظ بأمور . منها أولا :

أن التيار الكلامى البلاغى واضح سريانه ، فنحن نرى هذا المزج بين الكلام وبين الأدب فى عرضه للنصوص جامعاً إلى الذاتية فى الذوق والتأثر الموضوعية فى الدرس فكرجل ذوق يتسمح برواية الأسطورة روايه أدبية بل ويسهم فى توليدها كهذا الذى نشهده فى رسالة التربيع والتدوير ، وكرجل موضوعى يقف من هذه الأسطورة تتسرب إلى التأويل الدينى بحيث يرفضها وينقدها فى عنف وهو رجل ذوق — يبيح وضع الحديث ونحله من يشاء ليضفى واقعية وحيوية على الشكل الأدبى . فى حين أنه رجل دين — يكون من همه التثبت من وثاقة الحديث وراويه .

وآية هذا الدرس الأدبى الكلامى المتمازج عند الجاحظ تخيره الموقف الوسط فى المسائل الادبية ، تأثراً فيما يبدو بالمذهب الحكمى الأرسطى حين يذهب إلى أن الفضيلة وسط بين طرفين مذمومين ، ثم ما هو من سلكه ، وضع الجاحظ للمثال الأدبى ثم تلمسه محققا فى الواقع . فحين يوصى بتخير اللفظ مع تجنب الإفراط فى تنقيحه ، والإفراط معه فى التماس غريب المعنى ، يكون مذهبه هذا وسطا بين رأيين :

أحدهما يقول بأن خير الكلام المنقح ، وثان يعيبه لدلالته على الصنعة والتكلف ويجد مثاله واقعا عند جماعة الكتاب .

ولما يضع المثل ، أن البلاغة فى تناسب الألفاظ مع الأغراض نابعة عن طبع وأن الواقعية اللغوية هى فى إجادة الحكاية بصدق ، وفاقا لقاعده إن لكل مقام

مثال ، ولكل صناعة شكل — يجد مثله هذه محققة فى الواقع فى خطب السلف والإعراب .

وينظر فى موضوعية إلى الجمال والقبح ، فاللفظ الحسن فتنة إذ به تتحول المعانى عن أقدارها الحقيقية ، والقبيح فتنة بلطف مدخلة إلى النفس ، بل والقائل بقوله فتنة وفقا للطبيعة الإنسانية يروقها ذاتها وما يصدر عنها .

ثم من مظاهر الكلامية والأدبية معا فى مبحث الجاحظ أنه لما طعن الطاعنون على التعبير القرآنى وحاكموا القرآن على أنه كتاب على المادة والأسلوب ، كان على الجاحظ أن يدفع عن القرآن متخذاً وسيلتى العلم والأدب . وفى بحثه لأساليب البيان ، كان من رأيه الموضوعى فى الإيجاز أن المظهر الخارجى للكلام من كم يحدد بطول الأسطر أو قصرها ، ليس فيصلا فى حقيقة الإيجاز ، ولكن الإيجاز هو ما لم يحذف من كلام فيغمض ، أو يزاد فيه عما هو ضرورى .

وعن التمازج الأدبى المنطقى معا يذهب الجاحظ فى حديثه عن التشبيه إلى أنه قد يكون فى الشىء بعض الشبــــه من شىء ولا يكون ذلك مخرجاً لهما من أحكامهما وحدودهما متمثلا بألوان من التشبيه أطرافها عناصر هذا الوجود .

ويقفنا أن الدرس البلاغى عند الجاحظ ، مع تداخل التيار الكلامى معه ، ليس فيه جفاف المدرسة الكلاميــة فى البلاغة . ليس يفتقر إلى النص الأدبى ، ولا هو يحيل القواعد المنطقية أو العقلية مقاييس الجودة فى النص الأدبى ، ثم ليس هو بالمغرم بالتقسيمات والتفريعات ولكن عنده تختلط البلاغة بالكلام والمنطق بحق أن الجــــال دفاعى حجاجى عن الدين ، وميدانه نصوص كتابه وحديثه .

وإذن لماذا هذا الطابع ؟ أما أنه حتمى ، لأن رسالة المعتزلة هى الدفاع عن

النص القرآنى فى إطار الدين الإسلامى ، وفى نطاق الفهم الاعتزالى لمبادئه . وإذن كان الدرس البلاغى وسيلة تأثير حين تصاغ العبارات والحجج فى أروع الصور الأدبية النفاذة إلى القلوب ، وهى كذلك أداة دفاع عن النصوص تكشف عن أساليبها وعن نمطها العربى .

ثم ثانياً ... رأينا مظاهر من اضطراب المصطلحات البيانية حين لا يمايز بين الفصاحة والبلاغة بما ينبىء عن تداخل مفهوميها عنده . وحين يعد — مع رواة عصره — البديع صورة بيانية فى حين أن ما أورده من أمثلة يندرج تحت ما استقر عليه الدرس البلاغى أنه التشبيه المحذوف الأداة .

ويورد فى باب المثل ما يعد عند القوم من باب الاستعارة ، أو الكناية أو التشبيه التمثيلى . . .

ووجدنا ثالثاً أن الجاحظ لم يفصل القول جمالياً أو أدبياً فى الصور البيانية ، بقدر ما انصرف جهده إلى الحجاج عنها فى النصوص القرآنية والحديثية مستنداً إلى نصوص أدبية يثبت بها عربية التعبير القرآنى والحديثى .

وتحقق لنا فى نهاية الأمر أن نظرات الجاحظ الذوقية فى القرآن أو فى الحديث معظمها يدور حول مسائل دفاعية عن النظم القرآنى ، مما يرجح أن تلك النظرات من كتابه المفقود (الاحتجاج لنظم القرآن) خاصة وأن مقتطفاتنا من كتابى البيان والحيوان وهما من أواخر تأليف الجاحظ .

وبعد .. فإن شخصية الجاحظ تطل من هذا الدرس مشرقة ناصعة بكل سماتها وبأدق قسماتها ، علماً ، وأدباً ، وكلاماً ، ولغة ، تجربة وعمقاً ، فكراً وجدلا ، حساً بالجمال وتفطناً له . . . ولا نعدد فهى إيماءات مضيئة على طريق طويل صعب .

الباب الخامس

مدرسة التفسير بالمأثور

المفسر الناقد

ابن جرير الطبرى

النشـــأة والتكوين العلمى

تحصر المراجع التى ترجمت لإمام المفسرين محمد بن جرير الطبرى التاريخ الذى ولد فيه بين أواخر عام ٢٢٤ أو مفتتح عام ٢٢٥ وكان مولده بآمل عاصمة إقليم طبرستان وإذا كان من التعسف أن ترجع سمات شخص ما إلى ما فى بيئته المادية الطبيعية فإن الواقع الملموس يفرض علينا فرضاً أن نجد مشابه من سمات فى الإقليم الطبيعى الذى نبت فى رباه الطبرى وبين سماته هو كما ستتبين بعد .

يقول المؤرخون الجغرافيون أن علة تسمية هذا الإقليم بطبرستان هو أن هذا الإقليم جبلى منيع سكانه أهل حرب وأكثر أسلحتهم الأطبار . وإقليم هذا شأنه لا بد أن يكون أبناؤه ذوى بأس وجلد أى أن مخبرهم الروحى نظير هذا المظهر المادى .

ويبدو أنه كان يسود هذا الإقليم التشيع الشديد لآل البيت حكى ذلك كثير من جغرافى العرب ولكن يكفينا هنا أن نسوق قصة يرويها تلميذ للطبرى كان بطلها أستاذه . قال عبد العزيز بن محمد الطبرى : أخبرنى غير واحد من أصحابنا أنه رأى عند الطبرى شيخاً مسناً ، قام له الطبرى وأكرمه . ثم قال أبو جعفر : أن هذا الرجل لحق به من أجلى ما استوجب به على كثيراً من الحقوق ، وذلك أنى دخلت طبرستان ، وقد شـــاع سب أبى بكر وعمر فسألونى أن أملى فضائلهما ، ففعلت . وكان سلطان البلدة يكره ذلك فلما علم وجه إلى يستدعينى فبادر هذا الشيخ وأرسل إلى يخبرنى أنى مطلوب، فغادرت البلد ولم يشعر بى أحد ، ووقع الشيخ فى أيديهم ، فضربوه بسببى ألفاً .

وإذا كان يحوط ترجمات الكثير من أعلامنا أساطير فإن تلك الأساطير فى الأغلب ذات دلالة فيما ينتظر البطل من شأن، لقد تكون صدرت عن الخيال ولكنه الخيال الذى

تنسج خيوطه حول الواقع تقول الرواية فى شأن هذا الامام وهو ما يزال جنيناً فى بطن الغيب وبلسان الطبرى ذاته : رأى لى أبى فى النوم أنى بين يدى رسول الله ﷺ ومعى مخلاة مملوءة بالأحجار ، وأنا أرمى بين يديه . وقص رؤياه على المعبر فقال له : أن ابنك إن كبر نصح فى دينه ، وذب عن شريعته . فحرص أبى على معونتى على طلب العلم وأنا حينئذ صبى صغير .

ومن هذا الحلم الذى يرمز إلى ما ينتظر هذا الابن العظيم من شأن فإنه يبقى كذلك من معانى الرمز تدين هذه البيئة التى نشأ فيها هذا الفتى الواعد فليست رؤية هذا النبى الكريم إلا قسمـــة من عمر ما بينه وبين الله وعلى كل حال فإن الطبرى نفسه يرسم لنا خطوط هذه النشأة الدينية حين يقول : حفظت القرآن ولى سبع سنين وصليت بالناس وأنا ابن ثمانى سنين ، وكتبت الحديث وأنا فى التاسعة .

وحين يفع الفتى ابن جرير بدأت رحلاته العلمية منذ أقصى المشرق الاسلامى إلى مغربه وكانت نقطة البداية منطقة الرى وما جاورها فرحل إليها ليأخذ الحديث عن محمد بن حميد الرازى والمثنى بن إبراهيم الأبلى ويقول الطبرى : كنا نكتب عن ابن حميد ، فيخرج إلينا فى الليل مرات ، ويسألنا عما كتبناه ، ويقرؤه علينا .

ويتاح له فى هذه المنطقة أن يدرس التاريخ على محمد بن أحمد بن حماد الدولابى مع حرص دائب على الانتظام فى مجالس ابن حميد ، وفى هذا يروى الطبرى : كنا نمضى إلى أحمد بن حماد الدولابى ، وكان فى قرية من قرى الرى ، ثم نعــدو كالمجانين ، حتى نعود إلى ابن حميد فنلحق مجلسه وتصور الروايات أنه كتب عنه أكثر من مائة ألف حديث .

ثم تكون المرحلة الثانية من حياة الطبرى العلمية فى العراق فيرحل فى طلب الحديث إلى بغداد راغباً فى السماع من أحمد بن حنبل ولكن يحم قضاء ابن حنبل

قبل مقدم الطبرى إلى بغداد فينصرف عنها إلى واسط حيث يتتلمذ فى الحديث هناك على جماعة وينتقل منها إلى الكوفة سعياً وراء الحديث فيأخذ القراءات عن سليمان الطلحى والحديث عن جماعة من أبرزهم أبى كريب محمد بن العلاء الهمدانى الذى كان من كبار علماء الحديث ، لكن كانت فيه غلظه ، وقد وصف الطبرى لقاء أبى كريب لتلاميذه مرة فقال : حضرت إلى داره مع طلاب الحديث، فاطلع من باب خوخه له ، وطلاب الحديث يلتمسون الدخول ويصيحون فقال: أيكم يحفظ ما كتبه عنى ؟ فالتفت بعضهم إلى بعض ثم نظروا إلى وقالوا : أنت تحفظ ما كتبت عنه قلت : نعم قالوا : هذا فاسأله . فقلت : حدثنا فى كذا بكذا وفى يوم كذا بكذا . فأخذ أبو كريب يسألنى إلى أن عظمت فى نفسه ، فقال لى : أدخل إلى . فدخلت ، فمكننى من حديثه .

ويقال أنه سمع من أبى كريب أكثر من مائة ألف حديث . ويحط فى بغداد فيدرس القراءات على أحمد بن يوسف التغلبى ، ويتلقى فقه الشافعى عن الحسن ابن محمد الصباح الزعفرانى وعن أبى سعيد الاصطخرى .

ويثقف الطبرى هنا اللغة والشعر على أعلام حفظت لنا الأخبار بعضهم فيحدث ثعلب فيقول : قرأ على أبو جعفر الطبرى شعر الشعراء قبل أن يكثر الناس عندى بمدة طويلة . ويعتز الأستاذ بتلميذه كما تشير رواية أبى بكر بن مجاهد الذى يقول : سألنى أبو العباس يوما : من بقى عندكم من النحاة فى الجانب الشرقى ببغداد ؟ فقلت ما بقى أحد ، مات الشيوخ ، فقال : حتى خلا جانبكم . قلت : نعم : إلا أن يكون الطبرى الفقيه . فقال لى : ابن جرير ؟ قلت : نعم . قال : ذاك من حذاق مذهب الكوفيين قال أبو بكر : وهذا كثير من أبى العباس ، لأنه كان شديد النفس شرس الأخلاق ، وكان قليل الشهادة لأحد بالحذق فى علمه . ثم

يكون مقصده الشام فيلتقى بالعباس بن الوليد البيروتى المقرىء ويقرأ عليه القرآن كله برواية الشاميين .

وإذا كنا نحاول من نتف الأخبار التى وردت عن الطبرى أن نتصور شريطا كامل الطول لحياته العلمية فإننا نجد فى القليل الأندر ما يحدد تواريخ إقامته بهذا البلد أو ارتحاله إلى تلك ولكن ما وصلنا من أخبار عنه تشير إلى أنه وصل مصر سنة ٢٥٣ فى أوائل عهد أحمد بن طولون وأقام مدة بالفسطاط ثم سافر إلى الشام ليعود بعدئذ إلى مصر سنة ٢٥٦ فيدرس معه مالك على تلاميذ عبد الله بن وهب وفقه الشافعى على أعلام منهم الربيع بن سليمان المرادى ومحمد بن عبد الله بن الحكم وأخيه عبد الرحمن ، وإسماعيل بن إبراهيم المزنى . الذى أخذ يناقشه فى عدة مسائل منها الكلام فى الإجماع وكان الطبرى قد اختار من مذاهب الفقهاء قولا اجتهد فيه ، بعد أن كان تفقهه فى بغداد على مذهب الشافعى وأكمل درسه بمصر.

ويتحدث للطبرى عن احتفاء مصر العلمى به فيقول : أنه لما دخل مصر لم يبق أحد من أهل العلم إلا لقيه وامتحنه فى العلم الذى يتحقق به . وكان بمصر وقت دخوله إليها أبو الحسن على بن سراج المصرى وكان متأدبا فاضلا يقصده من دخل الفسطاط من أهل العلم ، فلما ظهرت شهرة الطبرى بمصر ، لقيه أبو الحسن ابن سراج فوجده واسع المعرفة ، سديد الجواب فى كل ما سأله عنه . فسأله عن شعر الطرماح بن حكيم ، ولم يكن فى مصر من يحفظه ، فوجد الطبرى يحفظه فسأله أن يمليه ويفسر غريبه فأخذ يمليه عن بيت المال فى الجامع . ويلتقى فى مصر بعالم وافد هو محمد بن إسحق بن خزيمة ويقرأ كتابه فى السيرة ثم يعتمد عليه فى مصادر تاريخه :

ثم يعود إلى بغداد ومنها إلى طبرستان فبغداد ثانية ثم نسمع أنه كان بطبرستان عام ٢٩٠ هـ وما تلبث بغداد أن تجتذبه بعد ذلك ليظل بها إلى أخريات حياته .

ألوان ثقافية

وإنما يمكن أن نلم بثقافة العالم حين يتاح لنا أن نحيط بملابسات تكوينه العلمي وبدروب إنتاجه وبأنماط تلاميذه العلمية وكل هذا يتوفر لنا بقدر مناسب فيما روى من أخبار تترجم للطبرى ونحن هنا إنما نقف عند الروايات التى تبرز أهم العناصر الثقافية فى شخصية الطبرى العلمية .

(ا) قراءة القرآن : وثمة روايات تومىء فى وضوح إلى ما للطبرى من علم بالقراءة وميزه فى تلاوته فيحكى أبو على الطومارى قال : كنت أحمل القنديل فى شهر رمضان بين يدى أبى بكر بن مجاهد لصلاة التراويح ، فخرج ليلة من ليالى العشر الأواخر من داره ، ومررنا على مسجده ، فاجتازه ولم يدخله ، وسار حتى وقف على باب مسجد الطبرى وكان الطبرى يقرأ سورة الرحمن فاستمع لقراءته طويلا ، ثم انصرف فقلت له : يا أستاذ تركت الناس ينتظرونك وجئت تسمع قراءة هذا ؟ فقال : يا أبا على ، دع عنك ، ما ظننت أن الله خلق بشراً يحسن أن يقرأ هذه القراءة .

ويحكى تلميذه عبد العزيز الطبرى أنه لحلاوة تجويده كان يقصـــده القرباء والبعداء من الناس ليصلوا خلفه ويسمعوا قراءته وتجويده .

(ب) ثقافته الحديثية : وإلى تلك الثقافة تشير عبارة ابن خلكان فى وصف الطبرى بالأمانة فى الحديث ومن قبله قال الخطيب البغدادى فى حقه « كان عالماً بالسنن وطرقها وصحيحها وسقيمها وناسخها ومنسوخها .

ولعل فيما نسوقه الآن ما يصور خبره الطبرى الممارسة بالحديث فلقد يروى أنه مر بالدينور فى طريقه إلى طبرستان فدعاه بعض أهل العلم ودارت مناظرات زعم

بعدما عبد الله بن حمدان أنه أغرب على الطبرى خمسة وثمانين حديثاً وأغرب عليه الطبرى ثمانية عشر . لكن أبا بكر الدينورى — وكان من العلمــاء والحفاظ الحديث — كذب ابن حمدان فى روايته وبين كيف أن المغلوب صور نفسه غالباً ونسب لنفسه ما ليس لها فقال : لقد قدم إلينا الطبرى ، فدعاه الكسائى ودعا معه أهل العلم وكنت حاضراً ومعنا ابن حمدان فأغرب الطبرى على ابن حمدان ثلاثة وثمانين حديثاً وأغرب عليه ابن حمدان ثمانية عشر حديثاً . وكان ابن حمدان فيما أغرب به على الطبرى أقبح مما أغرب به الطبرى عليه لأن ابن حمدان كان إذا أغرب بحديث قال له الطبرى : هذا خطأ من جهة كذا ومثلى لا يذاكر به فيخجل ابن حمدان وينقطع

(ح) ثقافة فقهية : تسجلها عبارة جامعة للخطيب البغدادى تقول : بأنه كان إماماً يحكم بقوله ويرجع إلى رأيه ، وكان عالماً بأقوال الصحابة والتابعين ومن بعدهم من المخالفين فى الأحكام ومسائل الحلال والحرام .

وكذلك كان أبو العباس بن سريج يقول : محمد بن جرير الطبرى فقيه العالم . ولبث الطبرى مدة معتنقاً لمذهب الشافعى ، ثم اختار لنفسه مذهباً واتته عليه ثقافته الفقهية المحيطة واحتج له فى كتابه (لطيف القول فى أحكام شرائع الإسلام). ودان به بعض تلاميذه وروجوا له ونافحوا عنه ثم خفت صوت مذهبه وانقطع أتباعه بعد القرن الرابع الهجرى .

وإذا كانت كتبه فى مذهبه هذا قد ضاعت فثمة إشارات حفظت لنا فى كتابه (اختلاف الفقهاء) وتناثرت فى مواطن من تفسيره للقرآن الكريم وفيما رواه عنه الفقهاء وتداوله المترجمون له .

ولقد نهضت شخصية الطبرى الفقهية قوية شامخة حتى شهد له معاصروه بالتفرد

فى الفقه آية ذلك ما يروى من أن : الخليفة المكتفى أراد أن يوقف وقفاً تتفق آراء الفقهاء على صحته ويسلم من الخلاف . فأجمع علماء عصره على أنه لا يقدر على ذلك إلا ابن جرير ، فاستدعى ابن جرير فأملى عليهم كتاباً فى ذلك فأمر الخليفة له بجائزة سنية فأبى أن يقبلها .

(د) ثقافة لغوية : مر بنا قبل شهادة أستاذه ثعلب له ويكون من الحق هنا أن نشير هذه المرة إلى شهادة تلميذه عبد العزيز الطبرى حين يقرر أن فضل ابن جرير الطبرى كان عظيما فى علم اللغة والنحو كما يتبين من كتابه فى التفسير وكتابه التهذيب .

(هـ) ثقافة تاريخية : يكفينا منها رواية معاصره على لسان أبى الحسن عبدالله ابن أحمد بن محمد بن المغلس — وكان من أفاضل عصره فى الفهم والعناية بالعلم — إذ قال ما عمل أحد فى تاريخ الزمان وحصر الكلام فيه مثل ما عمله الطبرى ، وإنى لأظن أبا جعفر قد نسى مما حفظ إلى أن مات قدر ما حفظه فلان طول عمره . وذكر رجلا كبيراً من أهل العلم ثم قال أن كتابه فى التاريخ من الأفراد فى الدنيا فضلا ونباهة ، وهو يجمع كثيراً من علوم الدين والدنيا وهو فى نحو خمسة آلاف ورقة . وكذلك اثنى كل من ترجموا له على ثقافته الوسيعة فى التاريخ .

(و) ثقافة فلسفية : والناظر فى كتب الطبرى وبخاصة تفسيره العظيم يلمح فيه رجلا جدلا خبيراً بوسائل الإقناع متمكناً من أساليب المنطق ولكننا نعدو الاستنباط والاستنتاج إلى ما نجده عند المترجمين له من صريح الروايات فى أمر ثقافته فيذكر تلميذه ابن كامل أنه رأى عنده كتاب فردوس الحكمة لعلى بن زين الطبرى فى ستة أجزاء وقال أنه كان يقرأ فيه وهو مريض وأنه كان قد كتبه سماعاً من مؤلفه نفسه .

(ز) أحاطته بضروب المعرفة : حدث الطبرى عن معرفته بعلم العروض فقال : جاءنى يوماً رجل فسألنى عن شىء من العروض ولم أكن لشطت له قبل ذلك فقلت له : إذا كان غد فتعال إلى . وطلبت من صديق لى العروض للخليل بن أحمد فجاء به ، فنظرت فيه ليلتى فأمسيت غير عروضى وأصبحت عروضياً .

وليس فى ذلك الخبر إلا أن الطبرى لم يكد يغادر علما من العلوم يراه ضروريا لعالم تميز فى عصره فإنا نرى مثلا فى تفسيره شواهد على بصره بالبلاغة العربية وعلى استيعابه لثقافة جامعة فى الأدب العربى ونرى فى أحداث حياته ما يومىء إلى خبرته بالطب ولا نمدد فليس أظمأ إلى العلم من العلماء حقا وأن الطبرى لاحدهم .

آثاره العلمية

وكما أشرنا من قبل فإن ثقافة العالم تعكسها مؤلفاته وتكوينه العلمى يحدد مسار لشاطه العلمى وعلى هذا فإن ما لمحناه فى سيرة حياته من تنقله فى البلاد قاصـداً أساتذه كل علم وفيما أوردناه من ألوان ثقافته فى كل أولئك نجد مصداق ما تبحثه تلك المؤلفات التى نصف فيما يلى بعضا منها ، منها ما ضاع واندثر ولم يبق إلا اسمه أو شىء من وصفه ومنها ما حفظته لنا يد الزمن فبقى شاخصا يغرى على البحث ويحض على التنقيب والكشف وطبيعى أن كتب الترجمة العربيـة لا تحفظ لنا سجلا كاملا بما كان للعلماء من آثار ولكنها تشير إلى البعض دون الكل وفى هذه الحدود يجىء حديثنا : وفى البداية يروعنا هذا الجهد العلمى الذى كرس له الطبرى حياته كلها وعزف فيه عن ملاذ الحياة مما أتاح الله وأباح .

تقول الرواية أن الخطيب البغدادى أسمع من على بن عبيد الله اللغوى السمسمى

أن الطبرى دأب يكتب مدى أربعين سنة بمعدل كل يوم أربعين ورقة . أى أن جملة ما كتبه بلغ نحواً من ستمائة ألف ورقة .

وحدث عبد الله الفرغانى فى كتابه (الصلة) الذى وصل به تاريخ الطبرى فقال أن بعض تلاميذه قسموا أوراق مؤلفاته على أيام حياته منذ بلغ الحلم إلى أن توفى فخص كل يوم منها أربع عشرة ورقة وقال أن هذا شىء لا يتهيأ لمخلوق إلا بحسن عناية الخالق .

وليس أصدق فيما نرى من الروايات الثلاثة التالية التى وإن تباعدت زمنا فكلها يستقطب حقيقة واحدة هى أن الطبرى وقف حياته فتى وشيخا ، مريضا وصحيحا على الكتابة والقراءة شأن العلماء حقا فى كل زمان يجد فيهما حال شيخوخته شبابا يتجدد وفى حال مرضه حيوية تتدفق وأوان شبابه حرارة لا تبرد .

(ا) أما الرواية الأولى فيرويها بعض تلاميذه قالوا : أنه قال لهم أتنشطون لتفسير القرآن ؟ قالوا : كم يكون قدره ؟ قال ثلاثون ألف ورقة . فقالوا : هـذا مما تفنى الأعمار قبل تمامه ، فاختصره فى نحو ثلاثة آلاف ورقة . ثم قال لهم : أتنشطون لتاريخ العالم من آدم إلى وقتنا هذا ؟ قالوا : كم قدره ؟ فذكر نحواً مما ذكره فى التفسير ، فأجابوه بمثل إجابتهم السابقة . فقال : إنا لله ، ماتت الهمم . واختصر كتابه فى نحو مما اختصر التفسير .

(ب) والرواية الثانية ذكرها تلميذه ابن كامل فقال : أنه زاره قبل المغرب وهو شديد العلة فرأى تحت مصلاه كتاب فردوس الحكمة لعلى بن زين الطبرى وكان أبو جعفر قد كتبه سماعا من مؤلفه فى نحو ستة مجلدات .

(ح) وأما الثالثة فتوجزها عبارات أبو القاسم الحسين بن حبيش المراق

الذى قال : التمس منى أبو جعفر أن أجمع له كتب العلماء فى القياس فجمعت له نيفا وثلاثين كتابا ومكثت عنده مديده ثم قطع الإلقاء قبل موتة بشهور فرد الكتب إلى ، وفيها علامات حمر بقلمه . وتبحث مؤلفات الطبرى التى وصلنا خبر عنها ما بقى أوضاع فى ميادين من أهمها :

١ — فى التفسير : ألف جامع البيان فى تفسير القرآن وهو موضوع بحثنا المفصل عما قليل .

فيروى واحـــد من تلاميذه هو أبو بكر بن كامل أنه قرىء عليهم التفسير عام ٢٧٠ هـ ويروى تلميذ ثان هو أبو بكر بن بالويه أن أستاذهم أملاه عليهم فيما بين ٢٨٣ — ٢٩٠ هـ ولكن يبدو أن بداية الإملاء كانت نحو ٢٧٠ هـ وإذا كانت النسخة المطبوعة بين أيدينا تشير صراحة إلى أن التفسير كله قرىء على الطبرى عام ٣٠٥ هـ — وإن كان ذلك — فقد ألف الطبرى التفسير قبل كتابه فى التاريخ يقول الطبرى فى موضع من كتابه التاريخ : وقيلت أقوال فى ذلك ، قد حكينـا منها جملا فى كتابنا المسمى جامع البيان عن تأويل آى القرآن ، فكرهنا إطالة الكتاب بذكر ذلك فى هذا الموضع وكان الطبرى يحس بضخامة العمل الذى يواجه من يقدم على التفسير ولذلك تهيبه حيناً . يقول الطبرى : « استخرت الله تعالى فى عمل كتاب التفسير ، وسألته العون على ما نويته ثلاث سنين قبل أن أعمـــله فأعاننى » .

وحظى تفسير الطبرى بتقدير كبير ونبه إلى قيمته معاصروه والمؤرخون له فقال الخطيب البغدادى أن كتابة فى تفسير القرآن لم يصنف أحد مثله . وقال ابن خلكان أنه كان إماما فى تفسير القرآن . وشهد أبو بكر محمد بن إسحق بن خزيمة بعد أن قرأ تفسيره من أوله إلى آخره بأنه لا يعلم على أديم الأرض أعلم منه .

وفى شأنه قال القفطى : لم ير أكبر من تفسير الطبرى ولا أكثر فوائد أما السيوطى فيقومه بقوله : كتاب الطبرى فى التفسير أجل التفاسير وأعظمها فإنه يتعرض لتوجيه الأقوال وترجيح بعضها على بعض وللاعراب وللاستنباط ، فهو يفوق بذلك تفاسير الأقدمين . واعتده رأس المفسرين على الإطلاق جمع فى تفسيره بين الرواية والدراية ولم يشاركه فى ذلك أحد قبله ولا بعده .

٢ — فى القراءة : ألف كتاب القراءات وتنزيل القرآن[١] : ذكر فيه اختلاف القراء فى حروف القرآن وفصل فيه أسماء القراء بالمدينة ومكة والكوفة والبصرة والشام وغيرها وبين وجه كل قراءة ، وتأويلها والدلالة على ما ذهب إليه كل قارىء لها ، ووضح الصواب الذى اختاره هو منها ، والبرهان على صحة ما اختاره مستظهراً فى ذلك بقدرته على التفسير والإعراب . ويشتمل هذا الكتاب على كتاب أبى عبيد القاسم ابن سلام لأنه كان عنده عن أحمد بن يوسف ، وعليه بنى كتابه[٢] .

وهو كما وصفه ياقوت كتاب جيد . وقد وصفه أبو على الحسن بن على الأهوازى المقرىء بأنه كتاب جليل كبير ، وقال رأيته فى ثمانى عشرة مجلده بخطوط كبار ذكر فيه جميع القراءات من المشهور والشواذ ، وعلل ذلك وشرحه واختار منها قراءة لم يخرج بها عن المشهود .

٣ — وفى ميدان الحديث نجد من مؤلفاته :

(ا) مؤلفاً طريفاً فى الحديث يمكن تجوزاً أن نسميه مؤلف فى تفسير الحديث قياساً على تفاسير القرآن واسمه : تهذيب الآثار وتفصيل الثابت عن

---

(١) منه نسخة خطية بمكتبة جامعة الأزهر .

(٢) معجم الأدباء ١٨-٦٨

رسول الله من الأخبار(١) وهو الذى سماه القفطى (شرح الآثار) وقال : أنه لم يكمله ثم عجز العلماء عن إكماله(٢) وقال ياقوت لم أر سواه فى معناه . وذكر السبكى فى طبقات الشافعية أنه من عجائب كتبه ، بدأ فيه بما رواه أبو بكر الصديق مما صح عنده بمسنده ثم تكلم على كل حديث بعلله وطرقه ، وما فيه من الفقة والسند ، واختلاف العلماء وحججهم ، وما فيه من المعانى والغريب فتم منه مسند العشرة ، وأهل البيت والموالى ومن مسند ابن عباس قطعة كبيرة . ومات قبل أن يتمه .

(ب) وفى رواياته عن شيوخه ألف الطبرى كتاب المسند المجرد : ذكر فية من حديثه عن الشيوخ فاقرأه على الناس .

(ح) كتاب فى عبارة الرؤيا : جمع فيه أحاديث ومات ولم يتمه .

٤ — وفى ميدان الفقه وتدور مباحث مؤلفاته التاليه:

(ا) اختلاف الفقهاء ويسمى (اختلاف علماء الأمصار فى أحكام شرائع الإسلام) . وهو فى نحو ثلاثة آلاف ورقة . قصد به إلى ذكر أقوال الفقهاء فى كثير من الأحكام الشرعية .

(ب) لطيف القول فى أحكام شرائع الاسلام . ألفه بعد اختلاف الفقهاء فى نحو ألفين وخمسمائة ورقة . وقد بسط فيه مذهبه الذى يقول عليه جميع أصحابه وكان أبو بكر بن راميك يقول : ما ألف كتاب فى مذهب أجود من كتاب الطبرى لمذهبه وفى هذا الكتاب فصل جيد فى الشروط يسمى بأمثلة العدول يستجيدة

---

(١) منه نسخة مخطوطة فى كيبرلى وعاطف أفندى وبا يزيد والفاتح والأستانة وأوله فى مكتبة الأسكوريال بأسبانيا .

(٢) أنباه الرواة ٣ ص ٩٠

أهل بغداد ويعولون عليه ، وكان الطبرى مقدماً فى علم الشروط قيما به .

(ح) الخفيف فى أحكام شرائع الاسلام : هو مختصر كتابه اللطيف وسبب اختصارة أن أبا أحمد العباس بن الحسن العزيزى راسله فى اختصاره فعمل هذا المختصر ليسهل تناوله وهو فى نحو أربعمائة ورقة .

(د) كتاب مختصر مناسك الحج .

(هـ) كتاب مختصر الفرائض .

(و) كتاب فى الرد على ابن عبد الحكم على مالك .

(ز) كتاب بسيط القول فى أحكام شرائع الاسلام : تناول فيه تسلسل الفقه بالمدينة ومكة والكوفة والبصره والشام وخراسان وكتاب الطهارة ، وكتاب الصلاة ، وذكر اختلاف المختلفين واتفاقهم وذكر فيه المحـــاضر والسجلات والوصايا وأدب القاضى . وهو فى نحو ألفى ورقة على ما ذكر ياقوت أو فى نحو ألف وخمسمائة ورقة كما ذكر السبكى .

(ح) كتاب الرد على ذى الأسفار : رد فيه على داود بن على الأصبهانى بعد أن لزم داود مده ، وكتب من كتبه كثيراً . وكان السبب فى تأليف هذا الكتاب أن مناقشة حدثت بين داود والطبرى وانتصر فيها الطبرى ، فشق ذلك على أصحاب داود وكلم أحدهم أبا جعفر بكلمة موجعه فقام من المجلس وعمل هـذا الكتاب ، وأخرج منه شيئا بعد شىء إلى أن أخرج نحو مائه ورقة .

(ط) كتاب آداب القضاة ، وهو أحد الكتب المشهورة بالتجويد والتفضيل ذكر فيه مدح القضاه وكتابهم ، وما ينبغى للقاضى أن يعمل به ، وذكر السجلات والشهادات والدعاوى البينات وهو فى نحو ألف ورقة .

٥ ــ وفى ميدان أصول الدين تبحث مؤلفات الطبرى التالية وإن كان الكتاب الثالث منها غير صريح النسبة إلى أصول الدين أو إلى أصول الفقه :

(ا) رسالة « البصير فى معالم الدين » : كتبها إلى أهل طبرستان فيما وقع بينهم من الخلاف فى الاسم والمسمى ، وفى مذاهب أهل البدع وهى فى نحو ثلاثين ورقة .

(ب) رسالة المسماة بصريح السنة : ذكر فيها مذهبه وما يدين به ويعتقده ، والجزء الأخير منها فى الاعتقاد[1] . وهى فى عدة أوراق .

(ح) كتاب الموجز فى الأصول : ابتدأ فيه برسالة الأخلاق لكنه لم يتمه .

٦ - وفى ميدان الدرس الأخلاقى للطبرى مؤلف هو : كتاب أدب النفوس الجيدة والأخلاق النفيسة وربما سماه بأدب النفس الشريفة والأخلاق الحميدة . أنجز منه نحو خمسمائة ورقة فى أربعة أجزاء وكان ابتدأ فى تأليفه سنة ٣١٠ ومات قبل أن يكمله .

٧ - وفى ميدان التاريخ وكتابة السير التاريخية وفنون الحرب نلتقى بكتب الطبرى هى :

(ا) تاريخ الأمم والملوك[2] :

ويعد كتاب الطبرى هذا ظاهرة من ظواهر ما بلغه التأليف التاريخى من قيمة علمية فلم يعد المؤرخ يسمى أخبارياً أو نسابه أو راويه أساطير وقصص بل كان عالما يعتمد فى كتابته التاريخية إلى جانب الرواية والمشافهه على المصادر العربية فى التاريخ والجغرافيا والكتب المترجمة فى تواريخ الأمم ووصف أقاليمها وعلى كتب

---

(١) طبع الجزء الأخير منها فى بمباى سنة ١٣٢١ ثم طبع بمصر : وشهر الكتاب باسم « شرح السنة » .

(٢) طبع بأوروبا ثم بالمطبعة الحسينية بالقاهرة ويطبع الآن بدار المعارف بمصر بتحقيق الاستاذ محمد أبو الفضل ابراهيم .

الأسفار والرحلات إلى غير ذلك من مصادر . كما أن التأليف التاريخى فى عصر الطبرى كان قد قطع شوطاً بعيداً منذ استقلاله عن الحديث وإن اتخذ فى الرواية شكله الخارجى . وينقسم الكتاب قسمين كبيرين .

يختص أحدهما بما قبل الإسلام . والقسم الثانى يتناول ما بعد الإسلام ويعالج القسم الأول بدء الخليقة وقصص الأنبياء ويؤرخ فيه لأمم الفرس والروم والعرب واليهود .

وأما القسم الثانى فيتناول فيه حياة رسول الله وأخباره وغزواته ثم تاريخ الخلفاء الراشدين وفتوحهم ثم أخذ يعرض لتاريخ المسلمين فى الدولة الأمويه والدولة العباسية وتوقف عند سنة ٣٠٢ هـ وكان فراغه من تأليفه سنة ٣٠٣ بعد أن ألف كتابه فى التفسير .

(ب) كتاب ذيل المذيل[1] : وهو فى نحو ألف ورقة خرج إملاءه بعد سنة ثلاثمائة . وهو فى تاريخ الصحابة والتابعين وتابعيهم إلى عصر الطبرى . ذكر فيه تاريخ من قتل أو مات من الصحابة فى حياة الرسول وتاريخ من عاشوا بعده من أصحابه ورووا عنه أو نقل عنهم علم ، إلى أن بلغ شيوخه الذين سمع منهم ولم يفته أن ينسب الضعف إلى بعض المحدثين وذكر تاريخ النساء اللائى أسلمن على عهد الرسول ، ومن مات منهن قبل الهجرة ومن متن بعدها . وفى آخر الكتاب أبواب فيمن حدث عنه الأخوة أو الرجل وابنه ومن اشتهروا بكناهم دون أسمائهم ، ومن اشتهروا بأسمائهم دون كناهم من رجال ونساء . وكثيراً ما تناول فى تاريخ الرجال طرائف من أخبارهم ومذاهبهم ، ودافع عن ذوى الفضل منهم ممن اتهموا

---

(١) طبع المختار منه مع كتاب التاريخ فى جزء مستقل هو الثالث عشر بعنوان « المنتخب من كتاب ذيل المذيل » .

بمذهب وهم منه أبرياء كالحسن البصرى وقتاده وعكرمه .

(ح) كتاب فضائل على بن أبى طالب : تناول فى أوله صحة الأخبار الواردة فى غدير خم ثم عقب بفضائل على ، ولكنه لم يتم الكتاب[1] .

(د) كتاب فضائل أبى بكر وعمر : لم يتمه .

(ه) كتاب فضائل العباس : لم يتمه .

(و) وينسب إليه كتاب الرمى بالنشاب وهو كتاب صغير . قال عبد العزيز ابن محمد الطبرى .

أنه وقع عليه وما علم أحداً قرأه عليه ولا ضابطاً ضبطه عنه ولا ثقة ينسبه إليه ، ويرجح أنه منحول .

تلاميـــذه

سبقت الإشارة إلى رأينا فى أنه لا يكتمل مظهر النشاط العلمى لشخصيـــة ما ندرسها إلا إذا رحنا نحلل عناصر تكوينها العلمى وما غلب عليها من ثقافة وما حققته عملياً من إنتاج علمى مسطور فى الكتب أو ما خرجته من تلاميـذ يجددون نشاط الحياة العلمية ونرى فيهم مخايل من أستاذهم الأول تنضاف إليه سمات من عبقرياتهم هم وهكذا تتواصل الحياة العلمية بالأستاذ والتلميذ . وإذا كان هؤلاء التلاميذ قد برز كل فى فن ألف فيه وشهر به فإنهم جميعاً إنما استمدوا من مدرسة الطبرى العلمية وهذه هى الخصيصة الكبرى التى تجمعهم وإن اختلفت بعد التفاصيل لدى كل منهم :

(ا) القاضى أبو بكر أحمد بن كامل بن خلف (٢٦٠ — ٣٥٠) قاضى الكوفة من قبل أبى عمر محمد بن يوسف . وقد اشتهر بعلمه فى الفقه والقراءات والتفسير

---

(١) فى منتخب تاريخ علم الدين البرزالى أنه رأى الكتاب فى مجلدين ضخمين (مقدمة كتاب اختلاف الفقهاء للطبرى ص ١٢) .

والأدب والتاريخ وله مؤلفات عـدة منها : كتب فى السير والتاريخ وغريب القرآن والقراءات وفى الفقه : الشروط الكبير والمختصر فى الفقه وجامع الفقه وله كتاب فى الترجمة الطبرى يعد أوفى كتاب فى تاريخه ، وقد نقل ياقوت عنه كثيراً . كان ابن كامل على مذهب أستاذه فى الفقه ثم خالفه فى أمور استقل فيها برأيه .

(ب) ومنهم عبد العزيز بن محمد الطبرى : وله كتاب فى تاريخ أستاذه نقل ياقوت كثيراً منه .

(ح) ومنهم أبو إسحاق بن إبراهيم بن حبيب الطبرى : مؤلف كتاب فى التاريخ موصول بكتاب الطبرى ، ضمنه من أخبار أبى جعفر وأصحابه شيئاً كثيراً وله كتاب الرسالة وكتاب جامع الفقه .

(د) ومنهم أبو الحسن أحمد بن يحيى بن علم الدين المنجم المتكلم وهو صاحب كتاب المدخل إلى مذهب الطبرى ونصرة مذهبه ، وكتاب الإجماع فى الفقه على مذهب أبى جعفر .

(ه) ومنهم أبو الفرج المعافى بن زكريا النهروانى : القاضى المعروف بابن طرار ، وصفه ابن النـديم بأنه كان أوحد عصره فى مذهب أبى جعفر وحفظ كتبه ، وكان مفتناً فى علوم كثيرة مضطلعاً بها ، مشهوراً فيها وكان فى لغاته من الذكاء ، وحسن الحفظ وسرعة الخاطر . وله كتاب التحرير له كتب فى الفقه منها المنقر فى أصول الفقه ، الحدود والعقود فى أصول الفقه والمرشد فى الفقه والمحاضر والسجلات وشرح كتاب الخفيف للطبرى وكتاب الشروط والرد على داوود بن على وكتاب القراءات وغيرها .

(و) ومنهم على بن عبد العزيز بن محمد الدولابى مؤلف الكتب منها القراءات وأصول الكلام وكتاب الأصول الأكبر والأصول الأوسط وإثبات الرسالة .

(ز) وأبو بكر محمد بن أحمد بن محمد بن أبي الثلج الكاتب . وآخرون منهم: أبو القاسم بن العراد مؤلف كتاب الاستقصاء في الفقه . وأبو الحسن الدقيقي الحلواني الطبري صاحب كتاب الشروط وكتاب الرد على المخالفين . وأبو الحسين ابن يونس مؤلف كتاب الإجماع في الفقه ممن تتلمذوا عليه في العراق بخاصة فانتهجوا نهجه وتمثلوا بأستاذهم .

ونستطيع حقاً أن نقترب من شخصية الطبري العلمية حينما نتعقب سلوكه مع تلاميذه وما يعكسه هذا السلوك في نفس التلاميذ من حب له وإجلال لا يقتصران على العاطفة المجردة وإنما يعمقان أكثر بهذا التقويم العلمي لمكانة أستاذهم والتسجيل الكتابي لسيرته العلمية ولنفصل : عزف الطبري عن الزواج ولم يكن له من حليلة أو أبناء وتعوض عن هذا كله بتلاميذه يوزع بينهم حبه دون تفرقة شأن الأب الواعي بإنسانيته لا يؤثر واحداً من بنيه على آخر فالكل لهم من قلبه جانب : قال أبو معن عثمان بن أحمد الدينوري : حضرت مجلس الطبري وحضر الفضل بن جعفر بن الفرات بن الوزير وقد سبقه رجل فقال الطبري للرجل : ألا تقرأ ؟ فأشار إلى ابن الوزير ، فقال له الطبري : إذا كانت النوبة لك فلا تكترث بدجلة ولا الفرات . وعلق الدينوري في روايته على هذا الحادث بأن هذه من لطائفه وبلاغته وعدم التفاته لأبناء الدنيا .

وما نظن أن الطبري أراد بتلك التسوية بين ابن الوزير وغيره من أبناء الشعب في مجلسه العلمي إلا أن يضمن السلامة النفسية لأبنائه التلاميذ وكأنه بفطنته يشير إلى أنه ليس في تلقي العلم طبقية أو تميز جنس وتنقلنا هذه الواقعة النادرة إلى مسلك آخر يفصل بها وينسجم معها وهو تفقده لتلاميذه إن غابوا وترضيهم إن غضبوا وكأنه بحساسيته وأبوته يفرض على نفسه إسعاد أبنائه وأن يضمن لهم دوماً جو الصفاء الذي يتجمعون فيه حوله .

ذكر ابن كامل أن بعض تلاميذ الطبرى آلمه فى مجلس الأستاذ فانقطع ابن كامل عن المجلس مدة ثم قابله الطبرى فجعل يعتذر له ويترضاه ويترفق به كأنه هو الذى آذاه . فرضى ابن كامل وعاد إلى مجلس الطبرى .

ولم يكن يشوب هذا الحب الذى يسكنه الأستاذ لتلاميذه ويبادله التلاميذ أستاذهم أية شائبة من استغلال مادى أو طمع دنيوى وكما قلنا فإن الطبرى كان يحس بعمق أنه أب لتلاميذه عليه دوماً أن يهب ويمنح دون مقابل ينتظره أو مطمع يحتال إليه ويكفينا هنا ما حكاه المترجمون له من أنه كان من تلاميذه أبو الفرج بن أبى العباس الأصفهانى وكان يختلف إليه ، ويقرأ عليه كتبه ، فطلب منه الطبرى حصيراً لصفة عنده صغيرة ، فصنع أبو الفرج الحصير وجاء به وهو يريد أن يقدمه إلى أستاذه هدية صغيرة . فدفع إليه الطبرى أربعة دنانير ، فأبى أن يأخذها ، ورفض الطبرى أن يقبل الحصير إلا بها .

ثم ليس بالغريب ولا بالقليل بعدئذ أن نسمع فيه قول تلميذين من تلاميذه أحدهما أبو بكر أحمد بن كامل وفى أستاذه يقول مقراً له بشموخ لا ينافس لم أر بعد أبى جعفر أجمع للعلم وكتب العلماء ومعرفة اختلاف الفقهاء والتمكن من العلوم من أبى جعفر لأنى أروض نفسى فى عمل مسند عبد الله بن مسعود نظير ما عمله أبى جعفر فما أحسن عمله وما يستقيم لى .

وثانيهما أبو محمد عبد العزيز بن الطبرى ولأستاذه يقرر : أن أبا جعفر من الفضل والعلم والذكاء والحفظ على ما لا يجهله أحد عرفه لأنه جمع من علوم الإسلام ما لا نعلمه اجتمع لأحد من هذه الأمة ولا ظهر من كتب المصنفين ، وانتشر من كتب المؤلفين ما انتشر . وحق لطلابه والمعجبين به من بعدهم أن يؤرخوا له فى كتب مستقلة تبرز إنسانيته وعلمه كما فعل من تلاميذه أبو بكر أحمد بن كامل وعبد العزيز بن محمد الطبرى وأبو إسحق بن إبراهيم بن حبيب الطبرى

وأبو الحسن أحمد بن يحيى بن علم الدين وكما فعل من بعدهم القفطى إذ ألف كتاباً سماه (التحرير فى أخبار محمد بن جرير) .

سمات من شخصيته

أوقن أن البسائط وتوافه الأمور فى حيوات الأشخاص الذين ندرسهم وإن بدت كذلك فى مرأى الإنسان العابر إلا أنها عندالباحث المدقق من أندر الأشياء وأعظمها دلالة على الشخصية هى محل الدرس وسيمر بنا عما قليل مظاهر سلوكية أو أمور مالوفة فى الحياةاليومية للطبرى ولكنها لدينا من صميم الدراسةالموضوعية لمنهجه فى التفسير كما سنبين بعد . وإذا كنا متفقين على هذا فإننا ننتقل إلى نقطة أخرى نحب هنا أن نقررهاوهو أنه فى تلك العصور السحيقة من تاريخنا الهجرى فى القرن الثالث مثلا وهو المجال الزمنى لسيرة صاحبنا الطبرى نجـــد عبقرية مترجمى السير تستبدل بما لدينا اليوم من وسائل التسجيل بالصورة والصوت ما كان ميسوراً لديهم آنئذ وهو وسيلة الكلمة يطوعونها لكل أغراضهم فيصفون بها المظهر الخارجى للانسان بأدق تفصيلاته وألوان سماته ثم ينتقــلون بهذه (الكاميرا) القوليـــة إلى باطن الانسان يحدثون عن نوازعه وخلجات نفسه وكوامن أحاسيسه قدر اجتهادهم ووفق ما أتيح لهم أن يعرفوه عنه وعلى هـذه الوسيلة يكون اعتمادنا فى تصور رسم الطبرى من الداخـــل ومن الخارج على السواء .

فمن صورته الجسمية تحدث الروايات فتقول أنه كان مديد القامة نحيف الجسم أسمر اللون إلى الأدمة ، وواسع العينين ، كبير اللحية توفى ولم يمتلىء رأسه بالشيب وسواد لحيته غالب على البياض . وإذا كان ذلك المظهر بما له من صفات محددة الملامح هو من صنع الاله الخالق فإن الملبس والكسوة يعكس ذوق المخلوق

ومزاجه فيحدث المترجمون أن الطبرى كان إذا أكل نام فى قيص من نسيج يشبه الكتان قصير الأكمام ، مصبوغ بالصندل وماء الورد .

ونحن نلمح فى الرجل ذوقاً خاصاً هو له فى مطعمه على هـداه يتخير أصناف الطعام ويتناوله تناول الانسان المهذب الذى يأكل ليحيا راعياً فى ذلك ملابسات صحته ومزاج معدته فكان لا يأكل من الخبز إلا السميذ لأنه من قمح مغسول إذ كان من مذهبه أن الشمس والنار والريح لا تطهر نجساً . وكان ربما أكل الحصرم فى فى وقته وربما أكل من العنب الرازقى ، والتين الوزيرى والرطب ، وربما جىء له بلبن من غنم ترعى فيصفى ويجعل فى قدر على النار حتى يذهب منه جزء ثم يثرد فى الاناء ، ويصب اللبن الحار على الثريد ويدعه حتى يبرد ، ويطرح عليه الصعتر وحبة السوداء والزيت . كان لا يأكل اللحم الدسم بل يأكل اللحم الأحمر الصرف ولا يطبخه إلا بالزبيب ، إذ كان يعتقد ان السمين يلطخ المعدة ولعله كان يحب العسل لما له من مزايا صحية فقد كان أبو القاسم سليمان بن فهد الموصلى يهدى إليه العسل فيقبله منه ، فلما مات أبو جعفر وجدوا عنده إحدى عشر جرة عسلا ، بعضها قد نقص منه كذلك كان يتجنب الثلج والسمسم والشهد والتمر . وواضح هنا أن تخيره لصنوف الطعام إنما كان ينبنى كما يبدو على رأى علمى فى القيمة الغذائية لما يأخـــذ أو يدع من الطعام فهو مثلا قـد يتناول التمر ولكن له فيمن يكثر منه رأى : حكى أبو على الصواف : أنا آكل التمر طول عمرى ولا أرى منه إلا خيراً . فقال أبو جعفر : وما بقى على التمر أن يعمل بك أكثر مما عمل ؟ وكان الصواف قد سقطت أسنانه وضعف بصره ، ونحف جسمه ، وكثر اصفراره .

ثم هذه الشخصية ذات الذوق فى الملبس والمأكل ذات سمت متأنق أيضاً وبلا كلفه فى تناول الطعام .

تحدث أبو على محمد بن أدريس الجمال — وكان من وجهاء بغداد — قال : حضرنا يوماً مع أبى جعفر الطبرى وليمة فجلست معه على مائدة فكان أجمل الجماعة أكلا ، وأظرفهم عشرة . وحضر جماعة من الغلمان على رؤوسنا لسقى الماء والخدمة ، فرأيت بعض الغلمان قد مد عينه إلى بعض ما قدم إلينا ، فأخذت لقمة فناولتها الغلام ، فنهانى أبو جعفر وقال : من أذن لك أن تأكل أو تطعم ؟ فأخجلنى .

وقال ابن كامل : ما رأيت أظرف أكلا من أبى جعفر . كان يدخل يده فى الغضارة — القصعة الكبيرة — فيأخذ منها لقمة ، فإذا عاد بأخرى كمسح باللقمة ما التطخ من الغضارة باللقمة الأولى فكان لا يلتطخ من الغضارة إلا جانب واحد وكان إذا تناول اللقمة ليأكل سمى ووضع يده اليسرى على لحيته ليوقيها من الزهومة — رائحة اللحم السمين — فإذا حصلت اللقمة فى فمه أزال يده وكان إذا جلس لا يكاد يسمع له تنخم ولا تبصق ولا ترى له نخامة وإذا أراد أن يمسح ريقه أخذ ذؤابة منديله ومسح جانبى فمه .

وقد حاول تلميذه ابن كامل أن يتشبه بأستاذه فى فعله فتعذر عليه أن يعتاده . وكان مع تحرزه فى طعامه يستخدم الأدوية الهاضمة إذا ما هفت نفسه إلى أكله يحس ثقلها على معدته فيقص أبو بكر بن مجاهد : أن أبا جعفر كان يخرج إلى الصحراء فنخرج معه ، فدعانا يوماً أبو الطيب بن المغيرة الثلاج — وكان جاراً لأبى جعفر فى محله ببغداد — وأطعمنا فولا ، فأكلنا وأكل أبو جعفر حتى امتلأ ورأينا من انبساطه وحسن صحبته أمراً عظيما ، ثم انصرفنا فذهبت إليه لأعرف حاله بعد الأكلة فإذا بين يديه أدوات وجوار شنات يتعاطى منهـا ليدفع ضرر ما أكله .

ولم يكن هذا التحرز فى اختيار الأطعمة وهذا التوقى فى حمل الأدوية إلا لما به من داء يحسه . هو ذات الجنب يعتاده وينتقص عليه فيحتال له بالتطبيب والمداواه فقد وجه إليه على بن عيسى طبيباً فسأله عن حاله فعرفه بما يشكو منه وأخبره بما تعاطاه إلى يومه وما يعتزم أن يتعاطاه من اليوم فقال له الطبيب : ليس عندى شىء فوق ما وصفته لنفسك والله لو كنت فى ملتنا لعـــددت من الحواريين . ثم عاد الطبيب إلى على بن عيسى ، وقص عليه أمر الطبرى فأعجبه .

وهكذا كان الرجل يتخير طعامه عن علم ويأكل بعلم ويتطبب بعلم ولا عجب بعدئذ أن تحتفظ لنا الرواية ببرنامجه اليومى الذى ينطق فى قوة عن أن الرجل كان يخطط لكل شىء ويأخذ نفسه بنظام رسمه لها قد لا يلتزم حرفيته تماماً ولكنه على كل حال هو الخط الرئيسى فى برنامج حياته اليومية فكان لا يعـــدم فى الصيف (الحنس ـــ الشجر الملتف ـــ والريحان والنيلوفر فإذا أكل نام فى الخيش ـــ ثياب تشبه الكتان ـــ فى قميص قصير الأكمام ، مصبوغ عليه بالصندل وماء الورد ثم يقوم فيصلى الظهر فى بيته ويكتب إلى العصر ثم يخرج فيصلى العصر ويجلس للناس يقرئهم ويقرأون عليه إلى المغرب ثم يجلس للفقه والدرس إلى العشاء ثم يدخل منزله بعد أن قسم ليله ونهاره فى مصلحة نفسه ودينه ونفع الخلق به كما وفقه الله عز وجل .

ومن هذا الحديث الذى يكاد يستأثر كله بزاد البطون ننتقل إلى الحديث عن زاد القلوب ويعاوننا فى هذا السبيل شـــواهد صادقة رواها معاصرون عايشوا الطبرى وخبروا دخائله وتفطنوا إلى كل دقيقة فى سلوكه . وقد كان يمكن أن نتهم الراوى بالتعصب ولكن تعددت الروايات التى تحكى مظاهر سلوكية للطبرى كما اختلفت مواطن ذلك السلوك مما يستحيل معه الكذب على الطبرى أو التحيز له .

يصفه تلميذه عبد العزيز الطبرى بأنه كان شديد التوقى والحذر مما ينافى التدين

والورع وكان على قسط عظيم من النزاهة واستدل على هـــذا بما أودعه كتابه (آداب النفوس) .

وليس الأمر على كل حال أمر ما يكتبه العلماء فى كتب وإنما المظهر العملى هو الفيصل وإذا كانت تلك المقالة السابقة موطنها أقصى المشرق فهذه قصة للطبرى فى مصر تنطق بنفسها عن تورع الرجل ومراقبته لله أنى كان . والطبرى نفسه هو الراوى يقول : لما هبطت مصر سنة ٢٥٦ — يقصد المرة الثانية — نزلت على الربيع بن سليمان فأمر باستئجار دار قريبة منه وجاء فى أصحابه فقالوا : تحتاج إلى قصرية وزير وحمارين وسـدة . فقلت : أما القصرية فأنا لا ولد لى وما حللت سراويلى على حرام ولا حلال قط . وأما الزير فمن الملاهى وليس هذا من شأنى . وأما الحماران فإن أبى وهب لى بضاعة وأنا أستعين بها فى طلب العلم فإن صرفتها فى ثمن الحمارين فبأى شىء أطلب العلم . فتبسموا . فقلت إلى كم يحتـاج هذا ؟ فقالوا : يحتاج إلى درهمين وثلثين فأخذوا ذلك منى . ثم علمت أنها أشياء متفقه وجاءونى بأجانة وحب الماء وأربع خشبات قد شدوا وسطها بشريط وقالوا : الزير الماء ، والقصرية للخبز ، والحماران والسدة تنام عليها ... الخ . وإلى ما فى تلك القصه من سمات السلوك الإنسانى فإنها لا تخلو من طرافة فى تباين الاستعمال اللغوى إذ قد تتفق المبانى فى مواطن مختلفات مع تباين المعانى .

ويخفى علينا من حياة الطبرى ملابسات كانت من غير شك من عوامل بعده عن الزواج وتساميه بهذه الغريزة الجنسية تسامياً وجهه للعلم والكدح فيه بطاقة تندر إلا من القلة أولى العزم وإذا فقد عف الرجل خلقياً وتلهى بالعلم يشغـله وبالأسفار والتأليف يقتل فيه تلك الغريزة وتعجبنى عبارة حكيمة تلك هى أن العلم سلوك فهذه الصفة الخلقية التى مرت بها آياتها عند الطبرى يعكسها أيضاً مسلكه مع العلماء الذين يناقشهم فيتفق معهم أو يتخالف ولكنه على هـذا الاتفاق

والاختلاف عف المنـاقشة ، عف الغيبة ودليلنا قصتان مسرح إحداهما المشرق القصى .

كان الطبرى قد لازم داود بن على الأصبهانى وكتب من كتبه كثيراً ثم جرت مسألة يوما بين داود وأبى جعفر وتفوق أبو جعفر على داود فآلم ذلك أصحاب داود وكلم أحدهم أبا جعفر بكلمة ممضة فنهض من المجلس وألف كتاباً فى الرد على داود سماه (كتاب الرد على ذى الأسفار) يريد أن داود يعتمد على الكتب ولا يفكر . أخرج من هذا الكتاب شيئاً بعد شىء إلى أن أخرج منه قطعة فى نحو مائة ورقة . ثم كف بعد أن مات داود فلم يمل شيئا من هذا الكتاب . وقد تحدث أبو بكر بن داود بن على قال : كان فى نفسى مما تكلم بن جرير على أبى فدخلت يوما على أبى بكر بن أبى حامد وعنده أبو جعفر فقال له أبو بكر : هذا أبو بكر محمد بن داود بن على الأصبهانى فلما رآنى أبو جعفر وعرف مكانى رحب بى وأخذ يثنى على أبى ويمدحه ويصفنى بما قطعنى من كلامه . وأما مسرح ثانيتهما فهو بيئتنا هذه الطيبة مصر : فقد تناظر هو وإسماعيل بن إبراهيم المزنى فى مصر وتناولت مناظرتهما أشياء منها الكلام فى الإجماع ثم سأله ابن كامل عن المسألة التى تناظرا فيها ، فلم يذكرها لأنه — كما قال ابن كامل— كان أفضل من أن يرفع نفسه ، وأن يذكر انتصاره على خصمه . على أنه بعـد المناظرة كان يفضل المزنى ويطريه ويشيد بتدينه .

ولقد تتراكب السمات المعنوية فى بعض الشخصيات وتتناقض ولـكن ثمة شخصيات عظيمة تشف نفسيتها وتصفو صفاء البللور حتى لتتمنى الخير للناس جميعاً . هذا تلميذ الطبرى أبو بكر بن كامل يقول : زرت الطبرى وهو شـديد العلة ، ومعى ابنى . . فقال لى : هذا ابنك ؟ قلت نعم . قال : ما اسمه ؟ قلت عبد الغنى . قال : أغناه الله . وبأى شىء كنيته ؟ قلت : بأبى رفاعة . قال :

وفقه الله . هل لك غيره ؟ قلت : نعم أصغر منه . قال : وما اسمه ؟ قلت عبد الوهاب أبو يعلى . قال : أعلاه الله ، لقد اخترت الكنى والأسماء .

وحين تشف النفس فهى بذلك تجارى الفطرة السليمة وتنطق عن بساطة ونفور من التكلف كان أبو بكر بن الجواليقى يأخذ لسانه بالإعراب ويكثر فيه إلى حد بغيض فأخذ فى ذلك يوما فقال له أبو جعفر : أنت بغيض فسمى بغيض الطبرى .

وعن منطق البساطة تصدر الشخصية فى دعابتها وحبها المزاح ولهذا لا نعجب حين نرى الطبرى بينما هو وقور جـــد كله كذلك هو مراح مداعب . ذكر أبو الفرج بن أبى العباس الثلاج — وكان يتعسف فى كلامه — فى مجلس الطبرى أنه أكل طباهقه . فقال الطبرى : وما الطباهقه ؟ قال : هى الطباهجة ، ألا ترى العرب تقلب الجيم قافا ؟ فقال أبو جعفر : فأنت إذاً أبو الفرق بين الثلاق . فصار يعرف بذلك ويمزح معه إخوانه به . وقد حض الطبرى نفسه بما يقيها من مغريات الحياة المادية وعرف بفطرته السليمة أن المال أقوى أحابيل الشيطان وهو السلاح الذى تذل له كثير من النفوس فتحوط منه وله منذ البداية فكان يقنع بما خلفه له أبوه بطبرستان من حصته فى مزرعة .

وصدر فى هذا عن فلسفة تصرح بها أبياته هذه :

إذا أعسرت لم يعلم شقيقى	وأستغنى فيستغنى صديقى
حيائى حافظ لى ماء وجهى	ورفقى فى مطالبتى ورفيقى
ولو أنى سمحت ببذل وجهى	لكنت إلى الغنى سهل الطريق

وهو ثابت على هذا الدستور الذى سنه لحياته فقيراً أو غنيا لا يتبدل جوهر نفسيته الصافية يقول فى أبيات له :

خلقان لا أرضى طريقهما　　　　تيه الغنى ومذلة الفقر

فإذا غنيت فلا تكن بطرا　　　　وإذا افتقرت فته على الدهر

وليست الأقوال كما قلنا تكفى وحدها ولكن إذا صدقتها الأفعال فإنه يحق لنا أن نسم الطبرى بعزة النفس وعزوفه عن المال وطلبه له بالحلال وفى حدود ما يسد الحاجة . يروى الطبرى يقول فى قصة له مبكرة : لما ترعرت سمح لى أبى بالسفر من مدينة « آمل » وكان يبعث إلى بالمال فأبطأت على النفقة مرة ، فاضطررت إلى أن فتقت كمى القميص فبعتهما .

وكان أخشى ما يخشاه أن يجيئه المال من جهة السلطان الحاكم وشخصية مثله كان لا مفر لها من أن يسعى إليها الحكام إن لم تسع هى إليهم وفى ضوء هذه الحقيقة كان على الطبرى أن يلزم نفسه أن تقنع منهم بالقليل وفى حدود ما يكافئونه من أعمال ويشارطهم على هذا كله ولا يرضى لنفسه أبداً زيادة تكون سبباً إلى إضعاف نفسه وراض نفسه هذه الرياضة الصعبة حتى ليبهرنا مثل هذا الموقف . استدعاه الوزير أبو الحسن عبيد الله بن يحيى بن خاقان لتأديب ابنه وقربه ورفع مجلسه ، وأجرى عليه عشرة دنانير فى الشهر واشترط عليه الطبرى ألا يعوقه ذلك عن أوقات طلب العلم ومدارسته ، وأداء الصلاة فى مواعيدها والطعام فى وقته ، وخرج إليه الصبى فلما جلس بين يديه كتب ، فأخذ الخادم اللوح ، ودخل به مستبشراً فلم تبق جارية إلا أهدت إليه صينية فيها دراهم ودنانير ، فردها الطبرى وقال : لقد شورطت على شىء وما هذا لى بحق وما آخذ غير ما شورطت عليه . فعرفت الجوارى الوزير بذلك فدخل إليه وقال : يا أبا جعفر سررت أمهات الأولاد فى ولدهن فبررنك ، فغممتهن بردك الهدية . فقال له لا أريد غير ما وافقتنى عليه .

وكان يعف تماماً عن المكافأة إذا كانت المكافأة عن عمل ديني فهو يرى في التأليف الديني ذكاة علمية عليه هو أن يتسمح بها و يرفض أن يجازيه عليها إنسان ما وإنما هو يحتسب الجزاء عند الله فلقد طلب منه الوزير العباسي بن الحسن أن يؤلف له مختصراً في الفقه فألف له كتاب (الخفيف) وأرسله إليه ، فبعث إليـه الوزير ألف دينار فلم يقبلها ، فقيل له : تصدق بها ، فلم يفعل .

ذلك كان له شأن الأجر عن العمل الذي يكلف به الطبري من ولاة الأمر في مجتمع عصره ولكن كيف يقف من الهدايا وهي كذلك واحدة من أحابيل الناس حين تجيء من الأدنى للأعلى أو تصدر عن الأعلى إلى الأدنى . كان الطبري حاسماً قد اقتطع خلقه من بيئته الجبلية الراسخة . أن الهدية حين تجيئه وافرة غامرة من ذي السلطان يأباها وعذره أنه لا قبل له بالمجازاة بمثلها أما إن جاءت بقـدر يستطيعه فهو يقبلها ليعجل بالتالي ردها وليس أقوى من التمثيل الحي لواقعات كان بطلها الطبري :

(ا) وجه إليه أبو الهيجاء بن حمدان ثلاثة آلاف دينار ، فلما نظر إليهـا عجب منها ، ثم قال لا أقبل مالا أقدر على المكافأة عنه ، ومن أين لي ما أكافىء به عن هذا ؟ فقيل له ليس لهذا مكافأة ، إنما أراد التقرب إلى الله عز وجل فأبى أن يقبلها وردها .

(ب) وأهدى إليه جاره أبو المحسن المحرر فرخين فأهدى إليه الطبري ثوباً .

(ح) ثم هذا الوزير أبو علي محمد بن عبيد الله يهدى إلى الطبري رماناً فقبله وفرقه في جيرانه فلما مضت أيام بعث إليه الوزير عشرة آلاف درهم ومعها رقعة يسأله فيها أن يقبل هديته وكان الوزير قد أخبر حامل الهدية أن يعرض على أبي جعفر إن لم يقبـل الهدية أن يفرقها على أصحابه ممن يستحق . قال راوي الخبر:

فصرت بالبدرة إليه ، فدفعت الباب وكان يأنس إلى وكان إذا دخـل منزله بعد مجلس العلم لا يكاد يدخل إليه أحد إلا فى أمر مهم لاشتغاله بالتصنيف فعرفته أنى جئت برسالة من الوزير ، فأذن لى فدخلت وأوصلت إليه الرقعة ، فقال : أقرأ عليه السلام وقل له : أرددنا إلى الزمان . وامتنع من قبول الدراهم . فقلت له فرقها فى أصحابك على من يحتاج إليها ولا تردها . فقال : هو أعرف بالناس إذا أراد ذلك وأجاب عن الرقعة . وانصرفت . وبعد مدة جاءه مال ضيعته من طبرستان ومعه سمور ، فأرسل السمور إلى الوزير ، وقوم بأربعين ديناراً ، فلم يجد الوزير بدأ من قبوله وكان هذا داعياً إلى توقفه عن الإهداء إلى أبى جعفر .

ويأبى الطبرى إلا أن يكون متميزاً بسلوكه عن ناس كل زمان فهم حين يسلكون شتى المسالك إلى المال وحين يطمعون فى مرقاة المنصب بأية وسيلة نراه هو يزهد فى المنصب زهده فى المال وذلك لأنه قنع بالأستاذية منصبا ، وبالتأليف والتلاميذ ثروة وجاهاً : يذكرون أن الخاقانى لما تقلد الوزارة أرسل إلى الطبرى مالا كثيراً ، فأبى أن يقبله ، فعرض عليه القضاء فامتنع فعاتبه أصحابه وقالوا له : لك فى هذا ثواب وتحيي سنة قد درست وطمعوا فى أن يقبل ولاية المظالم ، فانتهرهم وقال : قد كنت أظن أنى لو رغبت فى ذلك لنهيتمونى عنه .

ثم آن — شأن كل حى — لهذا النبض الحى أن يتوقف وعاجله القـدر المحتوم ببغداد عام ٣١٠هـ وكان البكاء عليه عدل الخسارة التى خلفها فقـده فبكاه ابن دريد بأبيات ذكر فيها جهادة العلمى وتفرده الخلقى منها .

أودى أبو جعفر والعلم فاصطحبا أعظم بذا صاحباً إذ ذاك مصحوبا

إن المنيـة لم تتلف به رجـلا بل أتلفت علماً للدين منصـوبا

ودت بقـاع الله لو جعلت قبراً له فحبـاها جسمه طيبا

أما أبو سعيد بن الأعرابى فبكته أبياته :

حدث مفظع وخطب جليل　　دق عن مثله اصطبار الصبور
قام ناعى العلوم أجمع لما　　قام ناعى محمد بن جرير
فهوت أنجم لها زهرات　　مؤذنات رسومها بالدثور
وغدا روضها الأنيق هشيما　　ثم عادت سهولها كالوعور
يا أبا جعفر مضيت حميداً　　غير وان فى الجد والتشمير
بين أجر على اجتهادك موفو　　ر وسعى إلى التقى مشكور
مستحقاً به الخلود لدى جنة　　عدن فى غبطة وسرور

مصادر هـــذه الترجمة

١ ـــ تاريخ بغداد للخطيب البغدادى منذ تأسيس بغداد حتى تاريخ وفاه المؤلف سنة ٤٦٣ﻫ مطبعة السعادة سنة ١٣٤٩ﻫ الموافق سنة ١٩٣١م (الجزء الثانى ص ١٦٦) .

٢ ـــ الأنساب للسمعانى المتوفى سنة ٥٦٢ﻫ . طبعة ليدن سنة ١٩١٢م (ص٣٦٧).

٣ ـــ معجم الأدباء لياقوت الحموى المتوفى سنة ٦٢٦ﻫ . من مطبوعات دار المأمون بمصر الطبعة الأخيرة نشرها الدكتور أحمد فريد رفاعى سنة ١٣٥٧ﻫ الموافق ١٩٣٨م . (جزء ١٨) .

٤ ـــ وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان للقاضى أحمد الشهير بابن خلكان المتوفى سنة ٦٨١ﻫ . مطبعة بولاق سنة ١٢٩٩ﻫ . (الجزء الثالث) .

٥ ـــ أنباه الرواة على أنباه النحاة تأليف الوزير جمال الدين أبى الحسن على بن يوسف القفطى بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم . مطبعة دار الكتب المصرية ١٣٧١ﻫ ـــ ١٩٥٢م . (الجزء الثالث) .

٦ ـــ طبقات الشافعية الكبرى لتاج الدين أبى نصر عبد الوهاب بن تقى الدين السبكى . الطبعة الاولى بالمطبعة الحسينية المصرية عام ١٣٢٤ﻫ (ج٢ ص ١٣٨) .

منهج الطبرى فى التفسير

أولا — الفكر النظرى :

مؤلف الطبرى فى التفسير من المؤلفات الثمينة فى المكتبة الإسلامية والتى تمتز بمنهجها العلمى الواضح فالطبرى منـذ مفتتح تفسيره يوضح الخطة التى بموجبهـا يتعرض للتفسير القرآنى وإذا كان مقياس الأصالة لكل كتاب هو بقدر ما ينعكس من روح المؤلف وروح عصره فإن تفسير الطبرى من المؤلفات النادرة التى تجمع إلى هذا كله روح ما سبقتها من العصور فتفسيره صورة واضحة لمذاهب التفسير منذ عصر الرسالة المحمدية حتى مطالع القرن الرابع الهجرى إذ قرىء الكتاب عليه عام ٣٠٦هـ والطبرى حريص تماماً على أن يودع كتابه التراث التفسيرى الهائل الذى سبق ينبه إلى الاختلاف إن كان وإلى الإجماع إن وجد وإلى رأيه هو بعد ذلك. وندع الطبرى نفسه يحدث عن هذا المنهج وعن جهده فيه وعن غايته منه .

« بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتى وعليه اعتمادى رب يسر ... قال ... اللهم وفقنا لإصابة صواب القول فى محكمه ومتشابهه وحلاله وحرامه . وعامه وخاصه ومجمله ومفسره وناسخه ومنسوخه وظاهره وباطنه وتأويل آيه وتفسير مشكله . . اعلموا عباد الله رحمكم أن أحق ما صرفت إلى علمه العناية . وبلغت فى معرفته الغاية . ما كان لله فى العلم به رضى . وللعالم به إلى سبيل الرشاد هدى . وأن أجمع ذلك لباغيه كتاب الله الذى لا ريب فيه ... ونحن فى شرح تأويله وبيان ما فيه من معانيه منشئون إن الله شاء ذلك كتاباً مستوعباً لكل ما بالناس إليه الحاجة من علمه جامعاً ومن سائر الكتب غيره فى ذلك كافياً . ومخبرون فى كل بما انتهى إلينا من اتفاق الحجة فيما اتفقت عليه الأمة واختلافها فيما اختلفت فيه منه ومبينو علل كل مذهب من مذاهبهم وموضحو الصحيح لدينا من ذلك بأوجز ما يمكن

من الإيجاز فى ذلك وأخصر ما أمكن من الاختصار فيه ... وأن أول ما نبدأ به من القيل فى ذلك الابانة عن الأسباب التى البداية بها أولى وتقديمها قبل ما عداها أحرى . وذلك البيان عما فى آى القرآن من المعانى التى من قبلها يدخل اللبس على من لم يعان رياضة العلوم العربية . ولم تستحكم معرفته بتعاريف وجوه منطق الألسن السليقية والطبيعية)[1] .

ومنذ البداية يكشف الطبرى عن خطوره الممارسة لتفسير النص القرآنى فتلك غاية لا بد لها من وسيلة معينة هى علوم العربيهوهو يعقد لهذا فصلا وسمه بعنوان (القول فى البيان عن اتفاق معانى آى القرآن ومعانى منطق من نزل بلسانه من وجه البيان والدلالة على أن ذلك من الله جل وعز هو الحكمة البالغة مع الإبانة عن فضل المعنى الذى به باين القرآن سائر الكلام) يناقش الطبرى فيه فكرة أساسية وهى عربية القرآن وكيف أن الأسلوب القرآنى يتميز بخصائص عرفت للنصوص الأدبية العربية مشيراً إلى بعض هذه الخصائص وواعداً ببحثها فى أماكنها من تفسير السور ومن الحق أنه لم يأت بجديد فى هذا المنحى فقد سبقه إليه سابقون كأبى عبيده وابن قتيبة والجاحظ وعديد غيرهم من باحثى الإعجاز القرآنى[2] ، ولكنه أوجز الفكره وأحسن الدفاع عنها وبين قيمتها لمن يمارس فهم النص القرآنى قال : (أبو جعفر محمد بن جرير الطبرى رحمه الله أن من عظيم نعم الله على عباده وجسيم منته على خلقه ما منحهم من فضل البيان الذى به عن ضمائر صدورهم يبينون . وبه على عزائم نفوسهم يدلون ... ثم جعلهم جل ذكره فيما منحهم من ذلك طبقات ورفع بعضهم فوق بعض درجات ... وجعل أعلاهم فيه رتبة .

---

(١) تفسير الطبرى جـ١ ص ٢ — ٤ .

(٢) انظر كتابنا منهج الزمخشرى فى تفسير القرآن وبيان إعجازه : « فصل قضية الإعجاز القرآنى » .

وأرفعهم فيه درجة أبلغهم فيما أراد به بلاغا وأبينهم عن نفسه بياناً . ثم عرفهم في تنزيله ومحكم آي كتابه فضل ما جاءهم به من البيان . على من فضلهم به عليه من ذي البكم والمستعجم اللسان فقال : أو من ينشأ في الحلية وهو في الخصام غير مبين ... فإذا كان ذلك كذلك وكان المعنى الذي به باين الفاضل المفضول في ذلك فصار به فاضلا والآخر مفضولا هو ما وصفنا من فضل إبانة ذي البيان عما قصر عنه المستعجم اللسان وكان ذلك مختلف الأقدار متفاوت الغايات والنهايات . فلا شك أن أعلى منازل البيان درجة وأسنى مراتبه مرتبة أبلغه في حاجة المبين عن نفسه . وأبينه عن مراد قائله وأقربه من فهم سامعه فإن تجاوز ذلك المقدار وارتفع عن وسع الأنام . وعجز عن أن يأتي بمثله جميع العباد كان حجة وعلماً لرسل الواحد القهار . . . فإذا كان ما وصفنا من ذلك كالذي وصفنا تبين أن لا بيان أبين ولا حكمة أبلغ ولا منطق أعلى . ولا كلام أشرف من بيان ومنطق تحدى به امرءو قوماً في زمان هم فيه رؤساء صناعة الخطب والبلاغة وقيل الشعر والفصاحة والسجع والكهانة . كل خطيب منهم وبليغ وشاعر منهم وفصيح وكل ذي سجع وكهانة . فسفه أحلامهم . وقصر بعقولهم . وتبرأ من دينهم ودعا جميعهم إلى اتباعه والقبول منه . والتصديق به والإقرار بأنه رسول إليهم من ربهم . وأخبرهم أن دلالته على صدق مقالته . وحجته على حقيقة نبوته ما أتاهم به من البيان والحكمة والفرقان بلسان مثل ألسنتهم ومنطق موافقة معانيه معاني منطقهم ثم أنبأ جميعهم أنهم عن أن يأتوا بمثل بعضه عجزه . ومن القدرة عليه نقصه . فأقر جميعهم بالعجز وأذعنوا له بالتصديق وشهدوا على أنفسهم بالنقص إلا من تجاهل منهم وتعامى واستكبر وتعاشى فحاول تكلف ما قد علم أنه عنه عاجز . ورام ما قد تيقن أنه عليه غير قادر . فأبدى من ضعف عقله ما كان مستوراً . ومن عي لسانه ما كان مصوناً . فأتى بما لا يعجز عنه الضعيف الأخرق . والجاهل

الأحمق . فقال : والطاحنات طحناً . والعاجنات عجناً . فالخابزات خبزاً . والثاردات ثرداً . واللاقمات لقما . ونحو ذلك من الحماقات المشبهة دعواه الكاذبة فإذا كان تفاضل مراتب البيان . وتباين منازل درجات الكلام ما وصفنا قبل . وكان الله تعالى ذكره وتقدست أسماؤه . أحكم الحكماء وأحلم العلماء . كان معلوماً أن أبين البيان بيانه . وأفضل الكلام كلامه وأن قدر فضل بيانه جل ذكره على بيان جميع خلقه كفضله على جميع عباده فإذا كان ذلك كذلك . وكان غير مبين منا عن نفسه من خاطب غيره بما لا يفهمه عنه المخاطب . كان معلوماً أنه غير جائز أن يخاطب جل ذكره أحداً من خلقه إلا بما يفهمه المخاطب . . .

والله جل ذكره يتعالى أن يخاطب خطاباً أو يرسل رسالة لا توجب فائدة لمن خوطب أو أرسلت إليه لأن ذلك فينا من فعل أهل النقص والعبث والله تعالى عن ذلك متعال : ولذلك قال جل ثناؤه فى محكم تنزيله وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم . وقال لنبيه ﷺ محمد « وما أنزلنا عليك الكتاب إلا لتبين لهم الذى اختلفوا فيه هدى ورحمة لقوم يؤمنون » . فغير جائز أن يكون به مهتدياً من كان بما يهدى إليه جاهلا . فقد تبين إذاً بما عليه دللنا من الدلالة أن كل رسول لله جل ثناؤه أرسله إلى قوم فإنما أرسله بلسان من أرسله إليه . وكل كتاب أنزله على نبى ورسالة أرسلها إلى أمة فإنما أنزل بلسان من نزل أو أرسله إليه واتضح بما قلنا ووصفنا أن كتاب الله الذى أنزله إلى نبينا ﷺ بلسان محمد ﷺ . وإذا كان لسان محمد ﷺ عربياً فبين أن القرآن عربى وبذلك أيضا نطق محكم تنزيل ربنا فقال جل ذكره : « إنا أنزلناه قرآنا عربياً لعلكم تعقلون » وقال : « وأنه لتنزيل من رب العالمين نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربى مبين » . وإذا كانت واضحة صحة ما قلنا بما عليه استشهدنا من الشواهد . ودللنا عليه من الدلائل . فالواجب أن تكون معانى كتاب الله

المنزل على نبينا محمد ﷺ لمعانى كلام العرب موافقاً وظاهره لظاهر كلامها ملائماً . وأن يأتيه كتاب الله بالفضيلة التى فضل بها سائر الكلام والبيان بما قد تقدم وصفنا فإذا كان ذلك كذلك . فبين إذ كان موجوداً فى كلام العرب الإيجاز والاختصار والاجتزاء بالإخفاء من الإظهار . وبالقلة من الإكثار فى بعض الأحوال . واستعمال الإطالة والإكثار والترداد والتكرار وإظهار المعـانى بالأسماء دون الكناية والأسرار فى بعض الأوقات والخبر عن الخاص فى المراد بالعام الظاهر. وعن العام فى المراد بالخاص الظاهر وعن الكناية والمراد منه التصريح وعن الصفة والمراد الموصوف . وعن الموصوف والمراد الصفة . وتقديم ما هو فى المعنى مؤخراً وتأخير ما هو فى المعنى مقدم . والاكتفاء ببعض من بعض وبما يظهر عما يحذف . وإظهار ما حظه الحذف أن يكون ما فى كتاب الله المنزل على نبيه محمد ﷺ من ذلك فى كل ذلك له نظيراً وله مثلا وشبيهاً . ونحن مبينو جميع ذلك فى أماكنه إن شاء الله ذلك وأمد منه بعون وقوة . . .)[١] .

ومن هذا المبحث التركيبى فى خصائص التعبير القرآنى الذى يمثل ما للعرب من سمات فى أسلوبهم الأدبى ينتقل الطبرى إلى مبحث تحليلى فإذا كان قد أثبت أن القرآن عربى الأسلوب ينتقل إلى إثبات أن القرآن عربى اللفظة المفردة ويشغل فى فصله « القول فى البيان عن الأحرف التى اتفت فيها ألفاظ العرب وألفاظ غيرها من بعض أجناس الأمم » ويشير فى البداية تساؤلا : قال أبو جعفر : إن سألنا سائل فقال : إنك ذكرت أنه غير جائز أن يخاطب الله أحداً من خلقه إلا بما يفهمه وأن يرسل إليه رسالة إلا باللسان الذى يفقهه فما أنت قائل فيما حدثكم به محمد بن حميد الرازى . . . عن أبى الأحوص عن أبى موسى : « يؤتكم كفلين من

---

(١) تفسير الطبرى جـ١ ص٤ ــ ٦ .

رحمته » : قال الكفلان : ضعفان من الأجر بلسان الحبشة . وفيما حدثكم به ابن حميد . . . عن سعيد بن جبير عن ابن عباس أن ناشئة الليل قال بلسان الحبشة إذا قام الرجل من الليل قالوا نشأ . وفيما حدثكم به ابن حميد . . . عن أبي ميسرة يا جبال أوبى معه . قال : سبحى بلسان الحبشة .

وفيما حدثنا به محمد بن خالد بن حراش الأزدى . . . عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه سئل عن قوله : « فرت من قسورة » : قال : هو بالعربية الأسد وبالفارسية شار وبالقبطية أربا وبالحبشية قسورة . وفيما حدثكم به ابن حميد . . . عن سعيد بن جبير قال : قالت قريش : لولا أنزل هذا القرآن على رجل أعجمياً وعربياً فأنزل الله ، وقالوا لولا فصلت آياته ءأعجمى وعربى قل هو للذين آمنوا وهدى وشفاء . فأنزل الله بعد هذه الآية فى القرآن بكل لسان فنة حجارة من سجيل ! قال فارسية أعربت سنك وكل .

وفيما حدثكم به محمد بن بشار ... عن أبي ميسرة قال : فى القرآن من كل لسان وبعد ذلك التساؤل الذى تسنده الشواهد قال أبو جعفر : كل ما قلت فيه : وفيما حدثكم به فقد حدثونا به . وفيما أشبه ذلك من الأخبار التى يطول بذكرها الكتاب مما يدل على أن فيه من غير لسان العرب . قيل له أن الذى قالوه من ذلك غير خارج من معنى ما قلنا من أجل أنهم لم يقولوا هذه الأحرف وما أشبهها لم تكن للعرب كلاماً ولا كان ذاك لها منطقاً قبل نزول القرآن ولا كانت بها العرب عارفة قبل مجىء الفرقان فيكون ذلك قولا لقولنا خلافاً . وإنما قال بعضهم حرف كذا بلسان الحبشة معناه كذا أو أحرف كذا بلسان العجم معناه كذا . ولم يستنكر أن يكون من الكلام ما يتفق فيه ألفاظ جميع أجناس الأمم المختلفة الألسن بمعنى واحد ... معنى قول من قال فى القرآن من كل لسان عندنا يفى والله أعلم أن فيه من كل لسان

اتفق فيه لفظ العرب ولفظ غيرها من الأمم التى تنطق به . نظير ما وصفنا من القول فيما مضى وذلك أنه غير جائز أن يتوهم على ذى فطره صحيحة مقر بكتاب الله ممن قد قرأ القرآن وعرف حدوده أن يعتقد أن بعض القرآن فارسى لا عربى وبعضه قبطى لا عربى وبعضه عربى لا فارسى وبعضه حبشى لا عربى بعد ما أخبر الله أنه جعله قرآناً عربياً .

وسيناقش الطبرى بعد ما قد يوجه إلى رأيه من اعتراض من أن ما فى القرآن من كلمات يقال أنها فارسية أو حبشية أو ... إنما هى كذلك ولكنها وقعت إلى العرب فعربتها ، فيقول الطبرى لهذا الاعتراض : وما الفرق بينك وبين عارضك فى ذلك فقال : هذه الأحرف وما أشبهها من الأحرف غيرها ، أصلها عربى غير أنها وقعت إلى سائر أجناس الأمم غيرها فنطقت كل أمة منها ببعض ذلك بألسنتها[1].
وواضح أن الطبرى يجهد نفسه لينفى أى شبهة يشتم منها رائحة اللفظ الدخيل على القرآن . مع أنه لا يطعن فى عربية القرآن وأصالتها أن تدخله كلمات عربت وهذب بناؤها وفق الوزن العربى فى بنية اللفظ وعلى كل حال فبعد أن اطمأن الطبرى إلى دفاعه عن عربية اللفظة القرآنية يناقش جانب آخر من هـــذه القضية اللغوية ويكون موضع ذلك فصل عنوانه « القول فى اللغة التى نزل بها القرآن من لغات العرب » .

قال أبو جعفر قد دللنا على صحة القول بما فيه الكفاية لمن وفق لفهمه على أن الله جل ثناؤه أنزل جميع القرآن بلسان العرب دون غيرها من ألسن سائر أجناس الأمم وعلى فساد قول من زعم أن منه ما ليس بلسان العرب ولغتها فنقول الآن إذا كان ذلك صحيحاً فى الدلالة عليه بأى ألسن العرب أنزل أبألسن جميعها ؟ أم

---

(١) تفسير الطبرى ج١ ص ٦–٨

بألسن بعضها إذ كانت العرب وإن جمع جميعها إسم أنهم عرب فهم مختلفو الألسن بالبيان متباينو المنطق والكلام وإذا كان ذلك كذلك وكان الله جل ذكره قد أخبر عباده أنه قد جعل القرآن عربياً وأنه أنزل بلسان عربي مبين ثم كان ظاهره محتملا خصوصاً وعموماً لم يكن لنا السبيل إلى العلم بما عنى الله تعالى ذكره من خصوصه وعمومه إلا ببيان من جعل إليه بيان القرآن وهو رسول الله ﷺ فإذا كان ذلك كذلك وكانت الأخبار قد تظاهرت عنه ﷺ بما حدثنا به خلاد بن أسلم قال حدثنا أنس بن عياض عن أبي حازم عن أبي سلمة قال: لا أعلمه إلا عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: أنزل القرآن على سبعة أحرف فالمراء في القرآن كفر ثلاث مرات فما عرفتم منه فاعلموا به وما جهلتم منه فردوه إلى عالمه[1] ...

وبعد إذ يورد الطبري أخبارا كثيرة في مسألة الأحرف السبعة. ثم يقول: صح وثبت أن الذي نزل به القرآن من ألسن العرب البعض منها دون الجميع إذ كان معلوماً أن ألسنتها ولغاتها أكثر من سبعة بما يعجز عن إحصائه[2]. وهكذا فإن الطبري وصل إلى أن القرآن قد نزل بلغات بعض العرب ومن الطبيعي أن يثار هنا سؤال ... فإن قال لنا قائل فهل لك من علم بالألسن السبعة التي نزل بها القرآن وأي الألسن هي من ألسن العرب؟ قلنا أما الألسن السبعة التي قد نزلت القراءة بها فلا حاجة لنا إلى معرفتها لأنا لو عرفناها لم نقرأ اليوم بها مع الأسباب التي قدمنا ذكرها وقد قيل أن خمسة منها لعجز هوازن واثنين منها لقريش وخزاعة.

وروى جميع ذلك عن ابن عباس وليست الرواية عنه من رواية من يجوز

---

(١) تفسير الطبري جـ١ ص٩

(٢) تفسير الطبري جـ١ ص ١٥

الاحتجاج بنقله وذلك أن الذى روى عنه أن منها من لسان العجز من هوازن الكلبي عن أبى صالح وأن الذى روى عنه أن اللسانين الآخرين لسان قريش وخزاعة قتاده ، وقتاده لم يلقه ولم يسمع منه[1] . وإذن فالقرآن عربى النظم عربى اللغة وهـذا البحث وإن كان يدلى بحجة فى دراسات البلاغيين للإعجاز القرآنى فهو من ناحية أخرى له خطوه فى تفسير النص القرآنى إذ لا بد من هذه الوسائل اللغوية المعينة سواء كانت بلاغية أو لغوية لتفهم معانى هـذا النص الأقدس . وكانت وقفته عند اللهجات السبع التى بها يقرأ القرآن لينتهى إلى أن ما أجمعت عليه الأمة إنما هو هذه القراءة التى كتب بها المصحف العثمانى وهى لغه قريش ولهجتها التى بلسانها بلغ محمد أمين الله على وحيه القرآن إلى الناس . وليس من شك فى أن للقراءة أثراً على المعنى وكان لا بد فى مجال تفسير هـذا النص أن تحدد القراءات له وبيان ما قد يكون فى هذه القراءات أو اللهجات من صرف اللفظة عن معناها الذى أريد له حين نزل بلسان النبى محمد وقراءة أمته .

وفى كلمات يركز الطبرى ما فصله قبل : قال أبو جعفر قد قلنا فى الدلالة على أن القرآن كله عربى وأنه نزل بألسن بعض العرب دون ألسن جميعها وأن قراءة المسلمين اليوم ومصاحفهم التى هى بين أظهرهم ببعض الألسن التى نزل بها القرآن دون جميعها . وقلنا فى البيان عما يحويه القرآن من النور والبرهان والحكمة والبيان التى أودعها الله إياه من أمره ونهيه وحلاله وحرامه ووعده ووعيده ومحكمه ومتشابهه ولطائف حكمه ما فيه الكفاية لمن وفق لفهمه[2] .

ومن ثم يخلص إلى بيان خطته فى التفسير فى فصل جعله تحت عنوان « القول

---

(١) تفسير الطبرى جـ١ ص ٢٣

(٢) تفسير الطبرى جـ١ ص ٢٥

فى الوجوه التى من قبلها يوصل إلى معرفة تأويل القرآن ، وحدد فيه للنص القرآنى ثلاث حدود حاسمة : حد استأثر الله فيه بعلم ما فى النص من المعنى مفصلا . وحد يرجع فيه إلى الرسول بحق أنه أمين الله على وحيه . وثالث الحدود مباح لكل ذى ثقافة لغوية وتفسيرية . وفى هذا الحد الثالث نجد أن الطبرى يعتبر امتداداً لمدرسة ابن عباس فى التفسير ويفصل الطبرى هذه الخطة بقوله : ونحن قائلون فى البيان عن وجوه مطالب تأويله : قال الله جل ذكره وتقدست أسماؤه لنبيه محمد ﷺ : « وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون » وقال أيضاً جل ذكره « وما أنزلنا عليك الكتاب إلا لتبين لهم الذى اختلفوا فيه وهدى ورحمة لقوم يؤمنون » وقال : « هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب » فقد تبين ببيان الله جل ذكره :

(ا) أن مما أنزل الله من القرآن على نبيه ما لا يوصل إلى علم تأويله إلا ببيان الرسول ﷺ وذلك تأويل جميع ما فيه من وجوه أمره واجبه وندبه وإرشاده وصنوف نهيه ووظائف حقوقه وحدوده ومبالغ فرائضه ومقادير اللازم بعض خلقه لبعض وما أشبه ذلك من أحكام آيه التى لم يدرك علمها إلا ببيان رسول الله ﷺ لأمته . وهذا وجه لا يجوز لأحد القول فيه إلا ببيان رسول الله ﷺ له بتأويله بنص منه عليه أو بدلالة قد نصبها دالة أمته على تأويله .

(ب) وأن منه ما لا يعلم تأويله إلا الله الواحد القهار وذلك ما فيه من الخبر عن آجال حادثة وأوقات آتية كوقت قيام الساعة والنفخ فى الصور ونزول عيسى ابن مريم وما أشبه ذلك . فإن تلك أوقات لا يعلم أحد حدودها ولا يعرف

أحد من تأويلها إلا الخبر بأشراطها لاستئثار الله بعلم ذلك على خلقه .

وكذلك أنزل ربنا فى محكم كتابه فقال : « يسألونك عن الساعه أيان مرساها قل إنما علمها عنــد ربى لا يجليها لوقتها إلا هو ثقلت فى السموات والأرض لا تأتيكم إلا بغتة » .

« يسألونك كأنك حفى عنها قل إنما علمها عنــد الله ولـكن أكثر الناس لا يعلمون » .

وكان نبينا محمد ﷺ إذا ذكر شيئاً من ذلك لم يدل عليه إلا بأشراطه دون تحديده بوقت . كالذى روى عنه ﷺ أنه قال لأصحابه : إذا ذكر الدجال أن أن يخرج وأنا فيكم فأنا حجيجة وأن يخرج بعدى فالله خليفتى عليكم .

وما أشبه ذلك من الأخبار التى يطول باستيعابها الكتاب الدالة على أنه ﷺ لم يكن عنده علم أوقات شىء منه بمقادير السنين والأيام وأن الله جل ثناؤه إنما كان عرفه بجيئه بأشراطه ووقته بأدلته .

(حـ) وأن منه ما يعلم تأويله كل ذى علم باللسان الذى نزل به القرآن وذلك إقامة إعرابه ومعرفة المسميات بأسمائها اللازمة غير المشترك فيها والموصوفات بصفاتها الخاصة دون ما سواها فإن ذلك لا يجهله أحد منهم . وذلك كسامع منهم لو سمع تالياً يتلوه : « وإذا قيل لهم لا تفسدوا فى الأرض قالوا إنما نحن مصلحون ألا أنهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون » لم يجهل أحد أن معنى الإفساد هو ما ينبغى تركه مما هو مضرة وأن الإصلاح هو ما ينبغى فعله مما فعله منفعة . وأن جهـل المعانى التى جعلها الله إفساداً والمعانى التى جعلها الله إصلاحاً فالذى يعلمه ذو اللسان الذى بلسانه نزل القرآن من تأويل القرآن هو ما وصفت من معرفة أعيـــان المسميات بأسمائها اللازمة غير المشترك فيها . والموصوفات بصفاتها الخاصة دون

الواجب من أحكامها وصفاتها وهيآتها التى خص الله بعلمها نبيه ﷺ فلا يدرك علمه إلا ببيانه دون ما استأثر الله بعلمه دون خلقه وبمثل ما قلنا من ذلك روى الخبر عن ابن عباس ... عن أبى الزناد قال : قال ابن عباس : التفسير على أربعة أوجه : وجه تعرفه العرب من كلامها ، وتفسير لا يعذر أحد بجهالته وتفسير يعلمه العلماء وتفسير لا يعلمه إلا الله .

قال أبو جعفر : وهذا الوجه الرابع الذى ذكره ابن عباس من أن أحداً لا يعذر بجهالته معنى غير الإبانة عن وجوه مطالب تأويله وإنما هو خبر عن أن من تأويله ما لا يجوز لأحد الجهل به .

وقد روى بنحو ما قلنا فى ذلك أيضاً عن رسول الله ﷺ خبر فى إسناده نظر ...

عن الكلبى عن أبى صالح مولى أم هانىء عن عبد الله بن عباس أن رسول الله ﷺ قال : أنزل القرآن على أربعة أحرف حلال وحرام لا يعذر أحد بالجهالة به وتفسير تفسره العرب . وتفسير ، تفسره العلماء . ومتشابهه لا يعلمه إلا الله ومن ادعى علمه سوى الله فهو كاذب(١) ...

وكما سبق أن أسلفنا فباعتبار تفسير الطبرى كتاباً أصيلا فى موضوعه نجده يصور التيارات الفكرية التى يزخر بها عصره بل والتى سادت العصور قبله كان ثمة تيار قوى ينهى عن التفسير بالرأى ويتحرج منه كرد فعل عنيف لتلك النزعات العقلية أو الشطحات الباطنية التى تناولت تفسير النص القرآنى وتوجيه معانيه وفق الهوى العقلى أو المبدأ الفكرى كما هو الحال مثلا عند المعتزلة أو وفق المعتقد

---

(١) تفسير الطبرى ج١ ص ٢٥ – ٢٦

للمذهب كما هو الحال عند الشيعة وهكذا يضع الطبرى أمامنا تلك النصوص النقلية التى تسجل النهى عن التفسير بالرأى فى فصل موضوعه « ذكر بعض الأخبار التى رويت بالنهى عن القول فى تأويل القرآن بالرأى » .

. . . عن سعيد بن جبير عبد ابن عباس أن النبى ﷺ قال : من قال فى القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار .

. . . عن سعيد بن جبير عن ابن عباس عن النبى ﷺ قال : من قال فى القرآن برأيه أو بما لا يعلم فليتبوأ مقعده من النار .

. . . عن عبد الأعلى قال حدثنا سعيد بن جبير عن ابن عباس قال رسول الله ﷺ : من قال فى القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار .

. . . عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال : من تكلم فى القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار .

عن أبى معمر قال : قال أبو بكر الصديق رضى الله عنه : أى أرض تقلنى وأى سماء تظلنى إذا قلت فى القرآن ما لا أعلم .

عن أبى معمر قال : قال : أبو بكر الصديق رضى الله عنه : أى أرض تقلنى وأى سماء تظلنى إذا قلت فى القرآن برأيى أو بما لا أعلم .

ويعقب الطبرى على تلك الأخبار بقوله : وهذه الأخبار شاهدة لنا على صحة ما قلنا من أن ما كان من تأويل آى القرآن الذى لا يدرك علمه إلا بنص بيان رسول الله ﷺ أو بنصبه الدلالة عليه فغير جائز لأحد القيل فيه برأيه بل القائل فى ذلك برأيه وإن أصاب الحق فيه فمخطىء فيما كان من فعله بقيله فيه برأيه لأن إصابته ليست إصابة موقن أنه محق وإنما هو إصابة خارص وظان والقائل فى دين

الله بالظن قائل على الله ما لم يعلم وقد حرم الله جل ثناؤه ذلك فى كتابه على عباده فقال : « قل إنما حرم ربى الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغى بغير الحق وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون » فالقائل فى تأويل كتاب الله الذى لا يدرك علمه إلا ببيان رسول الله ﷺ الذى جعل الله إليه بيانه قائل بما لا يعلم وإن وافق قيله ذلك فى تأويله ما أراد الله به من معناه لأن القائل فيه بغير علم قائل على الله ما لا علم له به وهذا هو معنى الخبر الذى حدثنا به العباس بن عبد العظيم العنبرى .

عن جندب أن رسول الله ﷺ قال : من قال فى القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ يعنى ﷺ أنه أخطأ فى فعله بقيله فيه برأيه وإن وافق قيله ذلك عين الصواب عند الله لأن قيله فيه برأيه ليس بقيل عالم أن الذى يقال فيه من قول حق وصواب فهو قائل على الله ما لا يعلم إثم بفعله ما قد نهى عنه وحظر عليه(١) . وبذلك فالطبرى يرى فى تلك الأخبار المتحرجة من تفسير الرأى إنما هى شاهد له على ما ذهب إليه من حدود على المفسر ألا يتخطاها فالتفسير بالرأى إذن هو أن يتجاوز الإنسان المفسر حدود ما يستطيعه من تفسير النص إلى حدود أخرى النص فيها يستأثر بعلمه الله أو حدود ثانية لا يقول فيها إلا الرسول تلك صورة لتيار ساد فى عصر الطبرى يمنع الرأى . وبجانبها صورة أخرى يبدو فيها منزع آخر يرغب فى التفسير وله أعلامه المشهود لهم بالعلم والفقه وهذا ما يجعله الطبرى موضوعا لفصله ، ذكر بعض الأخبار التى رويت فى الحض على العلم بتفسير القرآن ومن كان يفسره من الصحابة ، ويكون منها قوله :

. . . حدثنا الأعمش عن شقيق ابن مسعود قال : كان الرجل منا إذا تعلم عشر

---

(١) تفسير الطبرى حـ١ ص ٢٧

آيات لم يجاوزهن حتى يعرف معانيهن والعمل بهن .

... عن عطاء عن أبى عبد الرحمن قال حدثنا الذين كانوا يقرؤننا أنهم كانوا يستقرئون من النبى ﷺ فكانوا إذا تعلموا عشر آيات لم يخلفوها حتى يعملوا بما فيها من العمل فتعلمنا القرآن والعمل جميعاً .

... حدثنا الأعمش عن مسلم عن مسروق قال : قال عبد الله والذى لا إله غيره ما نزلت آية فى كتاب الله إلا وأنا أعلم فيم نزلت ولو أعلم مكان أحـداً أعلم بكتاب الله منى تناله المطايا لأتيته .

... عن الأعمش عن مسلم عن مسروق قال كان عبد الله يقرأ علينا السورة ثم يحدثنا فيها ويفسرها عامة النهار .

... حدثنا أبو معاوية عن الأعمش عن شقيق قال استعمل على ابن عباس على الحج قال فخطب الناس خطبة لو سمعها الترك والروم لأسلموا ثم قرأ عليهم سورة النور فجعل يفسرها .

... حدثنا سفيان عن الاعمش عن أبى وائل شقيق بن سلمـة قال قرأ ابن عباس سورة البقرة فجعل يفسرها فقال رجل لو سمعت هذا الديلم لأسلمت .

... عن جعفر عن سعيـد بن جبير قال من قرأ القرآن ثم لم يفسره كان كالأعمى أو كالاعرابى.

... حدثنا ابن عياش الأعمش قال أبو وائل ولى ابن عباس الموسم فخطبهم فقرأ على المنبر سورة النور والله لو سمعها الترك لأسلموا فقيل له حدثنا به عن عاصم فسكت .

... حدثنا ابن أدريس قال سمعت الأعمش عن شقيق قال شهدت ابن عباس

وولى الموسم فقرأ سورة النور على المنبر وفسرها . لو سمعت الروم لأسلمت »

ومن هذه الأخبار الخاصة على التفسير يسوق الطبرى آيا قرآنية تعزز تلك الأخبار ويكون من الخبر والنص الدليل القوى الذى يواجه به الطبرى تلك النزعة التى تتحرج من التفسير : قال أبو جعفر وفى حث الله عز وجل عباده على الاعتبار بما فى آى القرآن من المواعظ والتبيان بقوله جل ذكره لنبيه ﷺ « كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولو الألباب » وقوله : « ولقد ضربنا للناس فى هذا القرآن من كل مثل لعلهم يتذكرون قرآناً عربيا غير ذى عوج لعلهم يتقون . وما أشبه ذلك من آى القرآن التىأمر الله عباده وحثهم فيها على الاعتبار بأمثال آى القرآن والاتعاظ بمواعظه ما يدل على أن عليهم معرفة تأويل مالم يحجب عنهم تأويله من آيه لأنه محال أن يقال لمن لا يفهم ما يقال له ولا يعقل تأويله اعتبر بما لا فهم لك به ولا معرفة من القيل والبيان إلا على معنى الامر بأن يفهمه ويفقهه ثم يتدبره ويعتبر به فأما قبل ذلك فستحيل أمره بتدبره وهو بمعناه جاهل .

. . . فكذلك ما فى آى كتاب الله من العبر والحكم والأمثال والمواعظ لا يجوز أن يقال اعتبر بها إلا لمن كان بمعانى بيانه عالماً وبكلام العرب عارفاً وإلا بمعنى الامر لمن كان بذلك منه جاهلا أن يعلم معانى كلام العرب ثم يتدبره بعد ويتعظ بحكمه وصنوف عبره . فإذا كان ذلك كذلك وكان الله جل ثناؤه قد أمر عباده بتدبره وحثهم على الاعتبار بأمثاله كان معلوماً أنه لم يأمر بذلك من كان بما يدل عليه آيه جاهلا وإذا لم يجز أن يأمرهم بذلك إلا وهم بما يدلهم عليه عالمون صح أنهم بتأويل ما لم يحجب عنهم علمه من آيه الذى استأثر الله بعلمه منه دون خلقه الذى قد قدمنا صفته آنفاً عارفون . وإذا صح ذلك فسد قول من أنكر

تفسير المفسرين من كتاب الله وتنزيله ما لم يحجب عن خلقه تأويله[1] .

ويبقى بعد ذلك أن يناقش الطبرى أخباراً ترتفع إلى الرسول أو تقف عند الصحابة أو تسند إلى التابعين وتلك الأخبار تدور حول معنى واحد هو الأحجام عن التفسير ولما لتلك الأخبار من تأثير له خطره فى نفوس المسلمين . نرى الطبرى شأن العلماء الموضوعيين يسردها أولا مسنداً إياها إلى رواتها وهى : التى يجمعها فصل « ذكر بعض الأخبار التى غلط فى تأويلها منكرو القول فى تأويل القرآن » .

... حدثنى هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة قالت ما كان النبى ﷺ يفسر شيئاً من القرآن إلا آياً تعد علمهن إياه جبريل .

... عن هشام بن عروه عن أبيه عن عائشة قالت لم يكن النبى ﷺ يفسر شيئاً من القرآن إلا آياً تعد علمهن إياه جبريل عليه السلام .

... حدثنا حماد بن زيد قال حدثنا عبيد الله بن عمر قال لقد أدركت فقهاء المدينة وأنهم ليعظمون القول فى التفسير منهم سالم بن عبد الله والقاسم ابن محمد وسعيد بن المسيب ونافع .

حدثنا مالك بن أنس عن يحيى بن سعيد قال سمعت رجلا يسأل سعيد بن المسيب عن آية من القرآن فقال : لا أقول فى القرآن شيئاً ... أخبرنى مالك عن يحيى بن سعيد عن سعيد بن المسيب أنه كان إذا سئل عن تفسير آية من القرآن قال أنا لا أقول فى القرآن شيئاً .

... سمعت الليث يحدث عن يحيى بن سعيد عن ابن المسيب أنه كان لا يتكلم إلا فى المعلوم من القرآن .

---

(١) تفسير الطبرى ج١ ص ٢٧-٢٩

... عن ابن سيرين قال : سألت عبيدة السلمانى عن آية قال عليك بالسداد فقد ذهب الذين علموا فيما أنزل القرآن .

... عن أيوب وابن عون عن محمد قال : سألت عبيدة عن آية من القرآن فقال ذهب الذين كانوا يعلمون فيما أنزل القرآن اتق الله وعليك بالسداد .

... عن أيوب عن أبى مليكه أن ابن عباس سئل عن آية لو سئـــل عنها بعضكم لقال فيها فأبى أن يقول .

... عن مهدى بن ميمون عن الوليد بن مسلم قال : جاء طاق بن حبيب إلى جندب بن عبد الله فسأله عن آية من القرآن فقال له : أحرج عليك إن كنت مسلماً لما قمت عنى أو قال أن تجالسنى .

حدثنا عبد الله بن شوذب قال حدثنى يزيد بن أبى يزيد قال كنا نسأل سعيد ابن المسيب عن الحلال والحرام وكان أعلم الناس وإذا سألناه عن تفسير آية من القرآن سكت كأن لم يسمع .

... أخبرنا شعبة عن عمرو بن مرة قال سأل رجل سعيد بن المسيب عن آية من القرآن فقال لا تسألنى عن آية من القرآن وسل من يزعم أنه لا يخفى عليه شىء منه يعنى عكرمة .

... عن شعبة عن عبد الله بن أبى السفر قال : قال الشعبى والله ما من آية إلا قد سألت عنها ولكنها الرواية عن الله .

... حدثنا ابن علية عن صالح يعنى ابن مسلم قال حدثنى رجل عن الشعبى قال ثلاث لا أقول فيهن حتى أموت : القرآن والروح والرأى وما أشبـــه ذلك من الأخبار ...

ويناقش الطبرى تلك الأخبار بادئاً بما أسند إلى الرسول يقول :

(ا) أما الخبر الذى روى عن رسول الله ﷺ أنه لم يكن يفسر من القرآن شيئاً إلا آياً تعد . فإن ذلك مصحح ما قلنا من القول فى الباب الماضى قبل وهو أن من تأويل القرآن ما لا يدرك علمه إلا ببيان الرسول ﷺ وذلك يفصل جمل ما فى آية من أمر الله ونهيه وحلاله وحرامه وحدوده وفرائضه وسائر معانى شرائع دينه الذى هو مجمل فى ظاهر التنزيل وبالعباد إلى تفسيره الحاجة لا يدرك علم تأويله إلا ببيان من عند الله على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم وما أشبه ذلك مما تحويه آى القرآن من سائر حكمه التى جعل الله بيانه لخلقه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يعلم أحد من خلق الله تأويل ذلك إلا ببيان الرسول صلى الله عليه وسلم ولا يعلمه رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا بتعليم الله إياه ذلك يوحيه إليه أما مع جبريل أو مع من يشاء من رسله إليه فذلك هو الآى التى كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفسرها لأصحابه بتعليم جبريل إياه وهن لا شك آى ذوات عدد ومن آى القرآن ما قد ذكرنا أن الله جل ثناؤه استأثر بعلم تأويله فلم يطلع على علمه ملكا مقرباً ولا نبيا مرسلا ولكنهم يؤمنون بأنه من عنده وأنه لا يعلم تأويله إلا الله فأما ما لا بد للعباد من علم تأويله فقد بين لهم نبيهم صلى الله عليه وسلم ببيان الله ذلك له بوحيه مع جبريل وذلك هو المعنى الذى أمره الله ببيانه لهم فقال له جل ذكره : « وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون » ولو كان تأويل الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه كان لا يفسر من القرآن شيئا إلا آيا تعد وهو ما يسبق إليه أوهام أهل الغباء من أنه لم يكن يفسر من القرآن إلا القليل من آيه واليسير من حروفه كان إنما أنزل إليه صلى الله عليه وسلم الذكر ليترك للناس — بيان ما أنزل إليهم لا ليبين لهم ما نزل إليهم . وفى أمر الله جل ثناؤه نبيه صلى الله عليه وسلم ببلاغ

ما أنزل إليه وأعلامه إياه إنه إنما نزل إليه ما أنزل ليبين للناس ما نزل إليهم وقيام الحجة على أن النبي صلى الله عليه وسلم قد بلغ فأدى ما أمره الله ببلاغه وأدائه على ما أمره به وصحة الخبر عن عبد الله بن مسعود لقيله كان الرجل منا إذا تعلم عشر آيات لم يجاوزهن حتى يعلم معانيهن والعمـــل بهن ما ينبيء عن جهل من ظن أو توهم أن معنى الخبر الذى ذكرناه عن عائشة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه لم يكن يفسر من القرآن شيئا إلا آيا تعد هو أنه لم يكن يبين لأمته من تأويله إلا اليسير القليل منه هذا مع ما فى الخبر الذى روى عن عائشة من العلة التى فى إسناده التى لا يجوز معها الاحتجاج به لأحد ممن علم صحيح سند الآثار وفاسدها فى الدين لأن راوية ممن لا يعرف فى أهل الآثار وهو جعفر ابن محمد الزبيرى .

وبهذا فالطبرى يحصر المناقشة فى مجال ما لله من حدود وما لرسوله من حدود وما للعباد من حدود فى تفسير القرآن ويرى أن ثمة آيات معدودات استأثر بعلمها الله وآيات أخر معدودات وقف الله رسوله على تفسيرها وبيانها وثمة مجالات فى آى كثيرة من القرآن للعبـــاد الذين أخذوا بأسباب الثقافة التفسيرية . وبهذا التكرار الملح على الفكرة التى سبق للطبرى بيانها فى خطته العامة للتفسير ينبه فى آخر الأمر إلى ما فى الخبر المرفوع إلى الرسول من علة مضاعفة لإسناده ويبقى عليه بعدئذ أن يناقش ما يذكر عن الصحابة والتابعين من أحجام عن التفسير فيقول مواصلا مناقشته :

(ب) وأما الأخبار التى ذكرناها عمن ذكرناها عنه من التابعين بإحجـــامه عن التأويل فإن فعل من فعل ذلك منهم كفعل من أحجم منهم عن الفتيا فى النوازل والحوادث مع إقراره بأن الله جل ثناؤه لم يقبض نبيه إليه إلا بعد إكمال الدين به لعباده وعلمه بأن لله فى كل نازلة وحادثة حكما موجوداً بنص أو دلالة فلم

يكن إحجامه عن القول فى ذلك إحجام جاحد أن يكون لله فيه حكم موجود بين أظهر عباده ولكن إحجام خائف أن لا يبلغ اجتهاده ما كف الله العلماء من عباده فيه فكذلك معنى إحجام من أحجم عن القيل فى تأويل القرآن وتفسيره من العلماء السلف إنما كان إحجامه عنه حذار أن لا يبلغ أداء ما كلف من إصابة صواب القول فيه لا على أن تأويل ذلك محجوب عن علماء الأمة غير موجود بين أظهرهم(١) .

وليس إذن تحرج الصحابة أو التابعين عن التفسير إلا باباً من أبواب التورع وخشية الخطأ عند التفسير وبهذا يرد الطبرى ذلك الرأى المتضخم المانع للتفسير إلى حجمه الطبيعى فى ضوء المناقشة الفكرية المتزنة.

وحين يتحرك الطبرى فى تفسيره فى دائرة المأثور المروى يكون من الحق على منهجه الموضوعى أن يعرض لنا صورة المفسرين النقليين فى مرآة النقد وهذا المنهج أصيل عند المحدثين فهم يجرحون أو يعدلون رواة الحديث ولقد قام الطبرى بمهمة عظمى فى تاريخ التفسير فإذا كان مالك بن أنس قد أفرد أحاديث الفقه وبوبها على أبوابه المعروفة فى كتابه الموطأ وإذا كان كتاب الطبقات والسير قد أفردوا الاحاديث التى تترجم لسيرة الرسول وأحداث الإسلام وآخرون أفردوا الأحاديث التى تترجم للصحابة والتابعين فى كتب الطبقات . إذا كان ذلك كله هو الحال فى ميدان الثقافة الإسلاميـة فإن الطبرى قد قام يفرد أحاديث التفسير وينخل تلك الاحاديث بادئاً عمليته النقدية تلك بإعطاء صورة عامة عن أحكام صدرت لصالح أو ضد المفسرين النقليين السابقين عليه وكان ذلك موضوع فصله « ذكر الأخبار عن السلف فيمن كان من قدماء المفسرين محموداً علمه بالتفسير ومن كان منهم مذموماً علمه بذلك » .

---

(١) تفسير الطبرى جـ١ ص٢٩ — ٣٠

يبدأه بذكر المحمود أمرهم في التفسير وهم ابن عباس ومجاهد تقول تلك الأحكام عنهم ... عن مسلم قال : قال عبد الله (أى ابن مسعود) نعم ترجمان القرآن ابن عباس . وحديثان عن مسروق عن ابن مسعود مثل السابق .

عن عثمان المكى عن أبى مليكه قال : رأيت مجاهداً يسأل ابن عباس عن تفسير القرآن ومعه الواحد فيقول له ابن عباس أكتب قال : حتى سأله عن التفسير كله .

... عن أبان بن صالح عن مجاهد قال : عرضت المصحف على ابن عباس ثلاث عرضات من فاتحته إلى خاتمته أوقفه عند كل آية منه وأسأله عنها .

... عن أبى بكر الحنفى قال سمعت سفيان الثورى يقول إذا جاءك التفسير عن مجاهد فحسبك به .

وأما الضحاك وأبو صالح باذان والسدى والكلبى فعلى تفسيرهم مآخذ :

... عن شعبة عن عبد الملك بن ميسرة قال لم يلق الضحاك ابن عباس وإنما لقى سعيد بن جبير بالرى وأخذ عنه التفسير .

... عن شعبة عن مشاش قال قلت للضحاك سمعت من ابن عباس شيئاً ؟ قال لا :

... حدثنا زكريا قال كان الشعبى يمر بابى صالح باذان فيأخذ بأذنه فيعركها ويقول تفسر القرآن وأنت لا تقرأ القرآن .

... حدثنى سعيد بن جبير عن ابن عباس والله يقضى بالحق قادر على أن يجزى بالحسنة الحسنة وبالسيئة السيئة إن الله هو السميع البصير قال الحسين فقلت للأعمش حدثنى به الكلبى إلا أنه قال أن الله قادر أن يجزى بالسيئة السيئة وبالحسنة عشراً فقال الأعمش لو أن الذى عند الكلبى عندى ما خرج منى بحقير .

... عن صالح بن مسلم قال مر الشعبي على السدى وهو يفسر فقال لأن يضرب على أستك بالطبل خير لك من مجلسك هذا .

... عن مسلم بن عبد الرحمن النخعى قال كنت مع إبراهيم فرأى السدى فقال أما أنه يفسر تفسير القوم .

ومن الطبيعى فى مجال النقد أن تتخالف الآراء فإذا كان منزع الكلبى فى التفسير لا يعجب قوماً فإن لآخرين فيه غير هذا الرأى .

... سمعت سعيد بن بشير يقول عن قتادة قال : ما أرى أحداً يجرى مع الكلبى فى التفسير فى عنان .

ولن يعطينا الطبرى رأياً فى هذا المجال لأنه ليس من أصحاب الأقوال المرسلة ولا الآراء المجملة سنجد نقده لهؤلاء المفسرين وغيرهم فى مواطن تفسيرهم لنصوص القرآن أى أنه ينقد هؤلاء المفسرين نقداً موضعيا وينثر ذلك النقد فى خلال أجزائه الثلاثين من تفسيره على أنه يختم ذلك الإطار المجمل الذى يحيط صورة التفسير منذ البداية وتتقاسم تفصيلاتها حدود ثلاث حد ما لله وحد ما للرسول وحد ما لأهل الكفاية من العباد وفى هذا الحد الأخير نتبين أن الطبرى يوضح الثقافة التى ينبغى أن يركز عليها مفسر القرآن يقول الطبرى : قد قلنا فيما مضى من كتابنا هذا فى وجوه تأويل القرآن وأن تأويل جميع القرآن على أوجه ثلاثة أحدها لا سبيل إلى الوصول إليه وهو الذى استأثر بعلمه وحجب علمه عن جميع خلقه وهو أوقات ما كان من آجال الأمور الحادثة التى أخبر الله فى كتابه أنها كائنة مثل وقت قيام الساعة ووقت نزول عيسى بن مريم ووقت طلوع الشمس من مغربها والنفخ فى الصور وما أشبه ذلك والوجه الثانى ما خص الله بعلم تأويله بنبيه صلى الله عليه وسلم دون سائر أمته وهو ما فيه مما يحتاج إلى علم تأويله والثالث

منها ما كان علمه عند أهل اللسان الذى نزل به القرآن وذلك علم تأويل عربيته وإعرابه لا يوصل إلى عام ذلك إلا من قبلهم فإذا كان ذلك كذلك فأحق المفسرين بإصابة الحق فى تأويل القرآن الذى إلى علم تأويله للعباد سبيل أوضحهم حجة فيما تأول وفسر من كان تأويله إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم دون سائر أمته من أخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم الثابتة عنه أما من وجه النقل المستفيض فيما وجد فيه من ذلك عنه النقـــل المستفيض وأما من وجه نقل العدول لاثبات فيما لم يكن فيه عنه النقل المستفيض أو من وجه الدلالة المنصوبة على صحته وأوضحهم برهانا فيما ترجم وبين من ذلك مما كان مدركا علمه من قبل جهة اللسان أما بالشواهد من أشعارهم السائرة وأما من منطقهم ولغاتهم المستفيضة المعروفة كائنا من كان ذلك المتأول والمفسر بعد أن لا يكون خارجا تأويله وتفسيره ما تأول وفسر من ذلك عن أقوال السلف من الصحابة والأئمة والخلف من التابعين وعلماء الأمة(١) .

وهكذا نجد الطبرى يريد المفسر أن يكون امتداداً لمدرســة ابن عباس فى فى التفسير التى تستعين باللغة وتستعين بالنص الأدبى العربى فى أسلوبه ولا تخرج بهذه الاستعانة عن حد المأثور المروى .

ويعرض الطبرى عند آية يكثر حول تفسيرها الرأى فيحصره فى المجال الذى حدده فى خطته العامة للتفسير ذاكراً فى البداية آراء المفسرين كطريقته فى عرض وجهات النظر المختلفة ثم ينتهى إلى ترجيح رأى يؤكد فيه تلك الفكرة التى ما يفتأ يعاود التنبيه إليها والتركيز على التذكير بها يقول :

... وقد اختلفت أهل التأويل فى تأويل قوله منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات وما المحكم من آى الكتاب وما المتشابه منه ؟

١ — فقال بعضهم المحكمات من آى القرآن المعمول بهن وهن الناسخات أو

(١) تفسير الطبرى حـ١ ص ٣٠ — ٣٢

المثبتات الأحكام والمتشابهات من آيه المتروك العمل بهن المنسوخات . ذكر من قال ذلك :

... العوام عمن حدثه عن ابن عباس فى قوله منه آيات محكمات قال هى الثلاث الآيات التى ههنا قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم إلى ثلاث آيات والتى فى بنى إسرائيل وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه إلى آخر الآيات .

... عن على بن أبى طلحه عن ابن عباس قوله هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب . المحكمات ناسخه وحلاله وحرامه وحدوده وفرائضه وما يؤمن به ويعمل به . قال وأخر متشابهات والمتشابهات منسوخه ومقدمة ومؤخره وأمثاله وأقسامه وما يؤمن به ولا يعمل به . محمد بن سعد قال حدثنى أبى ، قال ثنى عمى قال ثنى أبى عن أبيه عن ابن عباس فى قوله هو الذى أنزل عليك الكتاب إلى وأخر متشابهات فالمحكمات التى هى أم الكتاب الناسخ الذى يدان به ويعمل به . والمتشابهات هن المنسوخات التى لا يدان بهن .

... عن ابن مسعود وعن ناس من أصحاب النبى ﷺ . هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب إلى قوله : كل من عند ربنا . أما الآيات المحكمات فهن الناسخات التى يعمل بهن وأما المتشابهات فهن المنسوخات .

... سعيد عن قتادة هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب . والمحكمات الناسخ الذى يعمل به ما أحل الله فيه حلاله وحرم فيه حرامه وأما المتشابهات فالمنسوخ الذى لا يعمل به ويؤمن به .

... معمر عن قتادة فى قوله آيات محكمات قال المحكم ما يعمل به .

... ابن أبى جعفر عن أبيه عن الربيع هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات

محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات . قال المحكمات الناسخ الذى يعمل به والمتشابهات المنسوخ الذى لا يعمل به ويؤمن به .

... عن جويبر عن الضحاك فى قوله آيات محكمات هن أم الكتاب . قال الناسخات وأخر متشابهات قال ما نسخ وترك يتلى .

... سلمة بن نبيط عن الضحاك بن مزاحم قال : المحكم ما لم ينسخ وما تشابه منه نسخ .

... جويبر عن الضحاك فى قوله آيات محكمات هن أم الكتاب قال الناسخ وأخر متشابهات قال المنسوخ .

... عبيد بن سليمان قال سمعت الضحاك يقول فى قوله منه آيات محكمات يعنى الناسخ الذى يعمل به وأخر متشابهات يعنى المنسوخ يؤمن به ولا يعمل به .

... سلمة عن الضحاك منه آيات محكمات قال : ما لم ينسخ وأخر متشابهات قال ما قد نسخ .

٢ — وقال آخرون المحكمات من آى الكتاب ما أحكم الله فيه بيان حلاله وحرامه والمتشابه منه ما أشبه بعضه بعضاً فى المعانى وإن اختلفت ألفاظه . ذكر من قال ذلك :

... عن ابن أبى نجيح عن مجاهد فى قوله منه آيات محكمات ما فيه من الحلال والحرام وما سوى ذلك فهو متشابه يصدق بعضه بعضاً وهو مثل قوله : وما يضل به إلا الفاسقين ومثل قوله : كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون ومثل قوله : والذين اهتدوا زادهم هدى وآتاهم تقواهم .

... شبل عن أبى نجيح عن مجاهد مثله .

٣ — وقال آخرون المحكمات من آى الكتاب ما لم يحتمل من التأويل غير وجه واحد والمتشابه منها ما احتمل من التأويل أوجها . ذكر من قال ذلك :

... محمد بن جعفر بن الزبير هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات فيهن حجة الرب وعصمة العباد ودفع الخصوم والباطل ليس لها تصريف ولا تحريف عما وضعت عليه وأخر متشابهة فى الصدق لهن تصريف وتحريف وتأويل ابتلى الله فيهن العباد كما ابتلاهم فى الحلال والحرام لا يصرفن إلى الباطل ولا يحرفن عن الحق .

٤ — وقال آخرون معنى المحكم ما أحكم الله فيه من آى القرآن وقصص الأمم ورسلهم الذين أرسلوا إليهم متصلة ببيان ذلك لمحمد وأمته والمتشابه هو ما اشتبهت الألفاظ به من قصصهم عند التكرير فى السور فقصه باتفاق الألفاظ واختلاف المعانى وقصة باختلاف الألفاظ واتفاق المعانى ذكر من قال ذلك :

... أخبرنا ابن وهب قال قال ابن زيد وقرأ كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير . قال وذكر حديث رسول الله ﷺ فى أربع وعشرين آية منها وحديث نوح فى أربع وعشرين آية منها ثم قال تلك من أنباء الغيب ثم ذكر : وإلى عاد فقرأ حتى بلغ واستغفروا ربكم ثم مضى ثم ذكر صالحاً وإبراهيم ولوطاً وشعيباً وفرغ من ذلك وهذا يقين ذلك يقين أحكمت آياته ثم فصلت . قال والمتشابه ذكر موسى فى أمكنة كثيرة وهو متشابه وهو كله معنى واحد ومتشابه — أسلك فيها أحمل فيها أسلك يدك أدخل يدك حية تسعى ثعبان مبين . قال ثم ذكر هوداً فى عشر آيات منها . وصالحاً فى ثمانى آيات منها وإبراهيم فى ثمانى آيات أخرى . ولوطاً فى ثمانى آيات منها . وشعيباً فى ثلاث عشرة آية . وموسى فى أربع آيات . كل هذا يقضى بين الأنبياء وبين قومهم فى هذه السورة فانتهى ذلك إلى مائة آية من سورة هود ثم قال : ذلك من أنباء القرى نقصه عليك منها قائم وحصيد وقال فى المتشابه من القرآن من يرد الله به البلاء والضلاله يقول ما شأن هذا لا يكون هكذا . وما شأن هذا لا يكون هكذا .

٥ — وقال آخرون بل المحكم من آى القرآن ما عرف العلماء تأويله وفهموا معناه وتفسيره والمتشابه ما لم يكن لأحد إلى علمه سبيل مما استأثر الله بعلمه دون خلقه وذلك نحو الخبر عن وقت مخرج عيسى بن مريم ووقت طلوع الشمس من مغربها وقيام الساعة وفناء الدنيا وما أشبه ذلك فإن ذلك لا يعلمه أحد . وقالوا إنما سمى الله من آى الكتاب المتشابه الحروف المقطعة التى فى أوائل بعض سور القرآن من نحو ألم والمص والمر وألر وما أشبه ذلك لأنهن متشابهات فى الألفاظ وموافقات حروف حساب الجمل . وكان قوم من اليهود على عهد رسول الله ﷺ طمعوا أن يدركوا من قبلها معرفة مدة الإسلام وأهله ويعلموا نهاية أجل محمد وأمته . فأكذب الله أحدوثتهم بذلك وأعلمهم أن ما ابتغوا علمه من ذلك من قبل هذه الحروف المتشابهة لا يدركونه ولا من قبل غيرها وأن ذلك لا يعلمه إلا الله وهذا قول ذكر عن جابر بن عبد الله بن رباب أن هذه الآية نزلت فيه . وقد ذكرنا الرواية بذلك عنه وعن غيره ممن قال نحو مقالته فى تأويل ذلك فى تفسير قوله « ألم ذلك الكتاب لا ريب فيه » ومن هذا العرض ينتهى إلى فكرته .

وهذا القول الذى ذكرناه عن جابر بن عبد الله أشبه بتأويل الآية وذلك أن جميع ما أنزل الله عز وجل من آى القرآن على رسوله ﷺ فإنما أنزله عليه بياناً له ولأمته وهدى للعالمين وغير جائز أن يكون فيه ما لا حاجة بهم إليه ولا أن يكون فيه ما بهم إليه الحاجة ثم لا يكون لهم إلى علم تأويله سبيل . فإذا كان ذلك كذلك فكل ما فيه لخلقه إليه الحاجة وإن كان فى بعضه ما بهم عن بعض معانيه الغنى وإن اضطرته الحاجة إليه فى معان كثيرة وذلك كقول الله عز وجل « يوم يأتى بعض آيات ربك لا ينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت فى إيمانها خيراً . فأعلم النبى ﷺ أمته أن تلك الآية التى أخبر الله جل ثناؤه عباده أنها إذا جاءت لم ينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل ذلك هى طلوع الشمس

من ضربها فالذى كانت بالعباد إليه الحاجة من علم ذلك هو العلم منهم بوقت نفع التوبة بصفته بغير تحديده بعد بالسنين والشهور والأيام فقد بين الله ذلك لهم بدلالة الكتاب وأوضحه لهم على لسان رسوله ﷺ مفسراً . والذى لا حاجة لهم إلى علمه منه هو العلم بمقدار المدة التى بين وقت نزول هذه الآية ووقت حدوث تلك الآية فإن ذلك مما لا حاجة بهم إلى علمه فى دين ولا دنيا وذلك هو العلم الذى استأثر الله جل ثناؤه به دون خلقه فحجبه عنهم وذلك وما أشبهه هو المعنى الذى طلبت اليهود معرفته فى مدة محمد ﷺ وأمته من قبل قوله الم ، المص ، الر ، المر ونحو ذلك من الحروف المقطعة المتشابهات التى أخبر الله جـــل ثناؤه أنهم لا يدركون تأويل ذلك من قبله وأنه لا يعلم تأويله إلا الله . فإذا كان المتشابه هو ما وصفنا فكل ما عداه فمحكم لأنه لن يخلو من أن يكون محكما بأنه بمعنى واحد لا تأويل له غير تأويل واحد وقد استغنى بسماعه عن بيان مبينه أو يكون محكما وإن كان ذا وجوه وتأويلات وتصرف فى معان كثيرة فالدلالة على المعنى المراد منه أما من بيان الله تعالى ذكره عنه أو بيان رسوله ﷺ لأمته ولن يذهب علم ذلك عن علماء الأمة لما قد بينا(١) .

ثانيا : التطبيق العملى :

١ — فى القراءة :

أما وقد خلصنا من هذا العرض الحى لفكر الطبرى وتصوره للتفسير فإن علينا أن نتتبع تطبيقه العملى لهذا الفكر على آى القرآن ونبدأ بالقراءة ولا يخفى أن قراءة اللفظ على نمط معين من ترتيب الحروف وضبط هذه الحروف ضبطاً

---

(١) تفسير الطبرى جـ٣ ص ١١٤ ـ ١١٧

خاصاً كل ذلك قد يوجه المعنى وجهات أخرى إذا ما اختلف ترتيب تلك الحروف أو حركات الضبط فى هذه اللفظة عينها ومن هنا اهتمام المفسرين بالقراءة لصلتها الوثقى بالمعنى . ومنذ أول الأمر نجد تلك الخصيصة الكبرى التى لا تفارق منهج الطبرى فى أى موطن من المواطن حرصه على الإجماع وعلى اتباع الإجماع ففى القراءات أمامه تراث سابق من قراءة المقرئين عليه أن يختار من بينه ويعلل لهذا الاختيار تعليلا علمياً ولنمثل :

(ا) فأساس اختياره الأول للقراءة الاجماع ففى موضع من سورة التوبة يقول الطبرى : واختلفت القراءة فى قراءة قوله « إنهم لا إيمان لهم »فقرأه قرأة الحجاز والعراق وغيرهم « إنهم لا أيمان لهم » بفتح الألف من « أيمان بمعنى لا عهود لهم ، على ما قد ذكرنا من قول أهـل التأويل فيه . وذكر عن الحسن البصرى أنه كان يقرأ ذلك : « إنهم لا إيمان لهم » بكسر الألف ، بمعنى لا إسلام لهم .

وقد يتوجه لقراءته كذلك وجه غير هذا . وذلك أن يكون أراد بقراءته ذلك كذلك : أنهم لا أمان لهم : أى لا تؤمنوهم ، ولكن اقتلوهم حيث وجدتموهم = كأنه أراد المصدر من قول القائل : « آمنته فأنا أومنه إيماناً » .

قال أبو جعفر : والصواب من القراءة فى ذلك ، الذى لا أستجيز القراءة بغيره قراءة من قرأ بفتح « الألف » دون كسرها ، لاجماع الحجة من القرأة على القراءة به ، ورفض خلافه ، ولاجماع أهل التأويل على ما ذكرت من أن تأويله لا عهد لهم = و « الإيمان » التى هى بمعنى العهد ، لا تكون إلا بفتح « الألف » لأنها جمع يمين كانت على عقد بين المتواعدين(١) .

---

(١) تفسير الطبرى جـ ١٤ ص ١٥٧ تحقيق محمود شاكر طبعة دار المعارف سنة ١٩٥٨

على هذا الأساس نفسه يبنى اختياره القراءة فى موضع ثان من سورة التوبة فنجده يقول : واختلفت القرأة فى قراءة قوله : « ما كان للمشركين أن يعمروا مساجد الله » فقرأ ذلك عامة قرأة أهل المدينة والكوفة « مساجد الله على الجماع.

وقرأ ذلك بعض المكيين والبصريين « مسجد الله » على التوحيـــد بمعنى المسجد الحرام .

قال أبو جعفر : وهم جميعاً مجمعون على قراءة قوله : « إنما يعمر مساجد الله » على الجماع لأنه إذا قرىء كذلك ، احتمل معنى الواحد والجماع ، لأن العرب قد تذهب بالواحد إلى الجمـاع وبالجماع إلى الواحد ، كقولهم : « عليه ثوب أخلاق[١] » .

(ب) ولقد يكون الاختلاف فى القراءة طفيفاً لكن الطبرى يبنى اختياره قراءة بعينها لما يتحقق بتلك القراءة من استيفاء المعنى ففى تأويل قوله تعالى : « ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشـاء من عباده أن انذروا أنه لا إله إلا أنا فاتقون » .

يقول الطبرى : اختلفت القراء فى قراءة قوله ينزل الملائكة . فقرأ ذلك عامة قراء المدينة والكوفة ينزل الملائكة بالياء وتشديد الزاى ونصب الملائكة بمعنى ينزل الله الملائكة بالروح .

وقرأ ذلك بعض البصريين وبعض المكيين ينزل الملائكة بالياء وتخفيف الزاى ونصب الملائكة وحكى عن بعض الكوفيين أنه كان يقرؤه تنزل الملائكة بالتاء وتشديد الزاى والملائكة بالرفع على اختلاف عنه فى ذلك . وقد روى عنه موافقة سائر قراء بلده .

---

(١) ص ١٦٦ ، ص١٦٧ نفس المصدر السابق .

وأولى القراءات بالصواب فى ذلك عندى قراءة من قرأ ينزل الملائكة بمعنى ينزل الله ملائكة . وإنما اخترت ذلك لأن الله هو المنزل ملائكته بوحيه إلى رسله فإضافة فعل ذلك إليه أولى وأحق واخترت ينزل بالتشديد على التخفيف لانه تعالى ذكره كان ينزل من الوحى على من نزله شيئاً بعد شىء والتشديد به إذ كان كذلك معناه أولى من التخفيف(١) .

ولا نمضى فى التمثيل إلى أبعد من هذا فأساس اختيار القراءة عنـد الطبرى واضح هو يختار القراءة المجمع عليها والتى يتأكد بها قوة المعنى .

٢ - فى التفسير بالمأثور :

وحين يكون أمام الطبرى ترات هائل من التفسير بالمأثور يكون من الحق على الطبرى أن ينخل هذا التراث وأن يستخدم فى سبيل ذلك مقاييس تبدأ من النقد الخارجى وتنتهى إلى النقد الداخلى . فمثلا التفاسير التى يرتفع إسنادها إلى الرسول أو تلك التى يقف بها الاسناد عند الصحابة أو ينقطع بها الاسناد إلى التابعين (٢) يمكن للطبرى أن يستخدم مقاييس المحدثين فى الجرح والتعديل فيفبه إلى ما قد يكون فى الرواة من مغامر وقد مضت أمثلة لذلك فى مواضع من حديثنا عن فكر الطبرى النظرى وإنما الذى يهمنا حقاً والذى نقف عنده هو أن الطبرى ينقد من الداخل الروايات النقلية وسنشير إلى ذلك النقد فيما يلى . على كل حال فإن الطبرى يسجل لنا أولا ذلك التراث النقلى فى التفسير ثم يعمل عمله فى ذلك التراث .

---

(١) تفسير الطبرى حـ ١٤ ص ٥٣

(٢) يورد ابن الصلاح مناقشة عما قيل من أن تفسير الصحابى حديث مسند فانما ذلك فى تفسير يتعلق بسبب نزول آية يخبر به الصحابى أو نحو ذلك . فأما سائر تفاسير الصحابة التى لا تشتمل على إضافة شىء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فمعدودة من الموقوفات . والله أعلم » مقدمة ابن الصلاح ص ٢٤ » .

(ا) فمنذ ما يعرض الطبرى التفسير آيات سورة البقرة : « فيه ظلمات ورعد وبرق يجعلون أصابعهم فى آذانهم من الصواعق حذر الموت والله محيط بالكافرين يكاد البرق يخطف أبصارهم كلما أضاء لهم مشوا فيه وإذا أظلم عليهم قاموا » . الروايات النقلية فى تفسيرها ومن بينها ما يذكره الطبرى بهذا التسلسل : ... (والآخر ما حدثنى به موسى بن هرون قال حدثنا عمر وقال حدثنا أسباط عن السدى فى خبر ذكره أبى مالك وعن أبى صالح عن ابن عباس وعن مرة عن ابن مسعود عن ناس من أصحاب النبى ﷺ ...)[1] .

ويتوالى عرض الطبرى لكثير من الروايات ثم يختمه بالتوقف عند تلك الروايات المنسوبه إلى ابن عباس وابن مسعود شاكاً فى إسنادها :

(وقد ذكرنا الخبر الذى روى عن ابن مسعود وابن عباس أنهما كانا يقولان أن المنافقين كانوا إذا حضروا مجلس رسول الله ﷺ أدخلوا أصابعهم فى آذانهم فرقاً من كلام رسول الله ﷺ أن ينزل فيها شىء أو يذكروا بشىء فيقتلوا فإن كان ذلك صحيحاً ولست أعلمه صحيحاً إذ كنت بإسناده مرتاباً فإن القول الذى روى عنهما هو القول وأن يكن غير صحيح فأولى بتأويل الآية ما قلنا)[2] .

(ب) أما نظره للروايات التفسيرية ونقده لها من الداخل فسمة غالبة على تفسيره وهى لب عمله النقدى فى التفسير بالمأثور وهذا مثال لنقده روايتين متخالفتين عن أبى هريره يبدأها بذكر الآية : « كيف يكون للمشركين عهد عند الله وعند رسوله إلا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم إن الله يحب المتقين » ويعقبها بتفسيره : فهؤلاء مشركون ، وقد أمر الله نبيه

---

(١) تفسير الطبرى ج ١ ص ١١٨ .

(٢) تفسير الطبرى ج ١ ص ١٢٠

ﷺ والمؤمنين بالاستقامة لهم فى عهدهم ما استقاموا لهم بترك نقض صلحهم ، وترك مظاهرة عدوهم عليهم .

وبعد ، ففى الأخبار المتظاهرة عن رسول الله ﷺ : أنه حين بعث علياً رحمه الله عليه ببراءة إلى أهل العهود بينه وبينهم ، أمره فيما أمره أن ينادى به فيهم : « ومن كان بينه وبين رسول الله ﷺ عهد فعهده إلى مدته » .

أوضح الدليل على صحة ما قلنا . وذلك أن الله لم يأمر نبيه ﷺ بنقضه عهد قوم كان عاهدهم إلى أجل فاستقاموا على عهدهم بترك نقضه ، وأنه إنمـــا أجل أربعة أشهر من كان قد نقض عهده قبل التأجيل ، أو من كان له عهد إلى أجل غير محدود . فأما من كان أجل عهده محدوداً ، ولم يجعل بنقضه على نفسه سبيلا فإن رسول الله ﷺ كان بإتمـام عهده إلى غاية أجله مأموراً . وبذلك بعث منـاديه ينادى به فى أهل الموسم من العرب . ويعزز تفسيره بذكر الروايات النقلية التى يجمع تفسيره بجملها متلبثاً عند ما تعارض من روايات عن أبى هريرة فيقول .

حدثنا أحمد بن إسحق قال ، حدثنا أبو أحمد قال ، حدثنا قيس ، عن مغيره ، عن الشعبى قال ، حـدثنى محرر بن أبى هريرة ، عن أبى هريرة قال : كنت مع على رحمة الله عليه حين بعثه النبى ﷺ ينادى . فكان إذا صحل صوته ناديت . قلت بأى شىء كنتم تنادون ؟ قال بأربع : لا يطاف بالكعبة عريان ، ومن كان له عند رسول الله ﷺ عهد فعهده إلى مدته ولا يدخل الجنة إلا نفس مؤمنة . ولا يحج بعد عامنا هذا مشرك .

حدثنى محمد بن عمرو قال ، حدثنا عفان قال ، حدثنا قيس بن الربيع قال حدثنا الشيبانى ، عن الشعبى قال : أخبرنا المحرر بن أبى هريرة عن أبيه قال : كنت مع

علي رضي الله عنه ، فذكر نحوه إلا أنه قال : ومن كان بينه وبين رسول الله ﷺ عهد فعهده إلى أجله .

قال : أبو جعفر وقد حدث بهذا الحديث شعبة فخالف قيساً في الأجل . فحدثني يعقوب بن إبراهيم ومحمد بن المثنى قالا ، حدثنا عثمان بن عمر قال حدثنا شعبه ، عن المغيره ، عن الشعبي ، عن المحرر بن أبي هريرة عن أبيه قال : كنت مع علي حين بعثه رسول الله ﷺ ببراءة إلى أهل مكة ، فكنت أنادي حتى صحل صوتي . فقلت : بأي شيء كنت تنادي ؟ قال : أمرنا أن ننادي : أنه لا يدخل الجنة إلا مؤمن ، ومن كان بينه وبين رسول الله ﷺ عهد فأجله إلى أربعة أشهر ، فإذا حل الأجل فإن الله بريء من المشركين ورسوله ، ولا يطف بالبيت عريان ولا يحج بعد العام مشرك .

قال أبو جعفر : وأخشى أن يكون هذا الخبر وهما من ناقله في الأجل ، لأن الأخبار متظاهرة في الأجل بخلافه ، مع خلاف قيس شعبة في نفس هذا الحديث على ما بينته(١) .

(ح) والطبري يضع في المرتبه الأولى من هذا التراث التفسيري ما صحت نسبته إلى الرسول ويقدمه على ما قد يجوز في الآية من تفسير يحتمله ظاهرها القريب ولنسمع إلى مناقشته :

... عن إسماعيل بن سميع عن أبي رزين قال : أتى النبي ﷺ رجل فقال : يا رسول الله أرأيت قوله : الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان فأين الثالثة ؟ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إمســـاك بمعروف أو تسريح بإحسان هي الثالثة .

---

(١) جـ ١٤ ص ١٠٣ — ١٠٥ تفسير الطبري ط . دار المعارف .

. . . إسباط عن السدى فى قوله « فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان إذا طلق واحدة أو اثنتين أما أن يمسك ويمسك يراجع بمعروف وأما سكت عنها حتى تنقضى عدتها فتكون أحق بنفسها .

. . . جويبر عن الضحاك فى قوله : الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان قال يعنى تطليقتين بينهما مراجعه فأمر أن يمسك أو يسرح بإحسان قال فإن هو طلقها ثالثة فلا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره . وكأن قائلى هذا القول الذى ذكرناه عن السدى والضحاك ذهبوا إلى أن معنى الكلام الطلاق مرتان فإمساك فى كل واحدة منهما لهن بمعروف أو تسريح لهن بإحسان .

وهذا مذهب مما يحتمله ظاهر التنزيل لولا الخبر الذى ذكرته عن النبى ﷺ الذى رواه إسماعيل بن سميع عن أبى رزين فإن الخبر عن رسول الله ﷺ أولى بنا من غيره[1] .

(د) أما إذا كانت الروايات النقلية لغير الرسول فإن الطبرى يقف منها موقف المرجح ولنأخذ مثلا عند آيتى التوبة : « براءة من الله ورسوله إلى الذين عاهدتم من المشركين . فسيحوا فى الأرض أربعة أشهر واعلموا أنكم غير معجزى الله وأن الله مخزى الكافرين » موقفه من اختلاف الآراء فى تفسيرها فهو يذكر الآراء بجملة ثم مفصلا أصحابها ورواياتهم ولنتعقبه حين يقول : وقد اختلف أهل التأويل فيمن برىء الله ورسوله إليه من العهد الذى كان بينه وبين رسول الله من المشركين ، فأذن له فى السياحة فى الأرض أربعة أشهر .

• فقال بعضهم : هم صنفان من المشركين : أحدهما كانت مدة العهد بينه وبين

---

(١) تفسير الطبرى ج٢ ص ٢٧٨ — ٢٧٩ .

رسول الله ﷺ أقل من أربعة أشهر ، وأمهل بالسياحة أربعة أشهر . والآخر منهما : كانت مدة عهده بغير أجل محدود ، فقصر به على أربعة أشهر ليرتاد لنفسه ، ثم هو حرب بعد ذلك لله ولرسوله وللمؤمنين يقتل حيثما أدرك ويؤسر إلا أن يتوب . ذكر من قال ذلك ...

• وقال آخرون بل كان إمهال الله عز وجل بسياحة أربعة أشهر من كان من المشركين بينه وبين رسول الله ﷺ عهد فأما من لم يكن له من رسول الله عهد ، فإنما كان أجله خمسين ليلة ، وذلك عشرون من ذى الحجة والمحرم كله . قالوا وإنما كان ذلك كذلك ، لأن أجل الذين لا عهد لهم كان إلى انسلاخ الأشهر الحرم كما قال الله فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ».(١) قالوا : والنداء ببراءة كان يوم الحج الأكبر وذلك يوم النحر فى قول قوم ، وفى قول آخرين يوم عرفه ، وذلك خمسون يوماً . قالوا وأما تأجيل الأشهر الأربعة ، فإنما كان لأهل العهد بينهم وبين رسول الله ﷺ من يوم نزلت براءة. قالوا : ونزلت فى أول شوال ، فكان انقضاء مدة أجلهم ، انسلاخ الأشهر الحرم وقد كان بعض من يقول هذه المقالة يقول : ابتداء التأجيل كان للفريقين واحداً أعنى الذى له العهد ، والذى لا عهد له غير أن أجل الذى كان له عهد كان أربعة أشهر والذى لا عهد له انسلاخ الأشهر الحرم ، وذلك انقضاء المحرم ذكر من قال ذلك ...

• وقال آخرون : كان ابتداء تأخير المشركين أربعة أشهر وانقضاء ذلك لجميعهم ، وقتاً واحداً . قالوا : وكان ابتداؤه يوم الحج الأكبر ، وانقضاؤه انقضاء عشر من ربيع الآخر . ذكر من قال ذلك ...

---

(١) آية ٥ سورة التوبة .

وقال آخرون ممن قال : وابتداء الأجل لجميع المشركين وانقضاؤه كان واحداً ، كان ابتداؤه يوم نزلت براءة وانقضاء الأشهر الحرم ، وذلك انقضاء المحرم . ذكر من قال ذلك .

وقال آخرون : إنما كان تأجيل الله الأشهر الأربعة المشركين فى السياحة لمن كان بينه وبين رسول الله ﷺ عهد مدته أقل من أربعة أشهر . أما من كان له عهد مدته أكثر من أربعة أشهر ، فإنه أمر ﷺ أن يتم له عهده إلى مدته . ذكر من قال ذلك ...

ويختتم المناقشة بما يراه هو أولى بالترجيح من بين تلك الآراء التى عرضها وهو بهذا ليس جماعا وإنما صاحب شخصية تطالعك من بين التراث الذى ينقله يقول الطبرى . وأولى الأقوال فى ذلك بالصواب قول من قال : الأجل الذى جعله الله لأهل العهد من المشركين ، وأذن لهم بالسياحة فيه بقوله : « فسيحوا فى الأرض أربعة أشهر » وإنما هو لأهل العهد الذين ظاهروا على رسول الله ﷺ ونقضوا عهدهم قبل انقضاء مدته . فأما الذين لم ينقضوا عهدهم ولم يظاهروا عليه فإن الله جل ثناؤه أمر نبيه ﷺ بإتمام العهد بينه وبينهم إلى مدته وبقوله : « إلا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئاً ولم يظاهروا عليكم أحداً فأتموا إليهم عهدهم إلا مدتهم إن الله يحب المتقين » .

فإن ظن ظان أن قول الله تعالى ذكره : « فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم » . يدل على خلاف ما قلنا فى ذلك ، إذ كان ينبىء على أن الفرض على المؤمنين كان بعد انقضاء الأشهر الحرم قتل كل مشرك فإن الأمر فى ذلك بخلاف ما ظن وذلك أن الآية التى تتلو ذلك تبين عن صحة ما قلنا وفساد ما ظنه من ظن أن انسلاخ الأشهر الحرم كان يبيح قتل كل مشرك ، كان

له عهد من رسول الله ﷺ أو لم يكن كان له منه عهد ، وذلك قوله : « كيف يكون للمشركين عهد عند الله وعند رسوله إلا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم إن الله يحب المتقين » فهؤلاء مشركون ، وقد أمر الله نبيه ﷺ والمؤمنين بالاستقامة لهم في عهدهم ، ما استقاموا لهم بترك نقض صلحهم ، وترك مظاهرة عدوهم عليهم[1] .

فترجيح الطبري هنا لرأى تفسيرى بعينه يبنى على أن ذلك الرأى التفسيرى يحقق التناسق المعنوى لآيات القرآن . وبذلك فالطبرى يختار الرأى ومعه دليله .

(هـ) ولقد يكون أساس هذا الاختيار أن تنسب الروايات نسبة صحيحة إلى الرسول والصحابة فيكون هذا الإجماع مما تتضائل أمامه سائر الروايات يقول الطبرى : وأما قوله « يوم الحج الأكبر » فإن فيه اختلافاً بين أهل العلم .

فقال بعضهم هو يوم عرفه . ذكر من قال ذلك . .

وقال آخرون هو يوم النحر . ذكر من قال ذلك ...

وقال آخرون معنى قوله: « يوم الحج الأكبر حين الحج الأكبر ووقته قال وذلك أيام الحج كلها لا يوم بعينه . ذكر من قال ذلك ...

ويختم الطبرى عرضه المطول للروايات النقلية بمبررات ترجيحها : وأولى الأقوال فى ذلك عندنا بالصحة ، قول من قال : « يوم الحج الأكبر ، يوم النحر » لتظاهر الأخبار عن جماعة من أصحاب رسول الله ﷺ أن علياً نادى بما أرسله رسول الله ﷺ من الرساله إلى المشركين ، وتلا عليهم براءة ، يوم النحر ، هذا

---

(١) تفسير الطبرى جـ ١٤ ص ٩٦ – ١٠٣ ط . دار المعارف .

مع الأخبار التى ذكرناها عن رسول الله ﷺ أنه قال يوم النحر : أتدرون أى يوم هذا ؟ هذا يوم الحج الأكبر .

وبعد ، فإن « اليوم » إنما يضاف إلى المعنى الذى يكون فيه ، كقول الناس : يوم عرفه وذلك يوم وقوف الناس بعرفه ، ويوم الأضحى ، وذلك يوم يضحون فيه ويوم الفطر وذلك يوم يفطرون فيه . وكذلك يوم الحج يوم يحجون فيه ، وإنما يحج الناس ويقضون مناسكهم يوم النحر لأن فى ليلة نهار يوم النحر ، الوقوف بعرفة غير فائت إلى طلوع الفجر ، وفى صبيحتها يعمل أعمال الحج . فأما يوم عرفه ، فإنه وإن كان فيه الوقوف بعرفة . فغير فائت الوقوف به إلى طلوع الفجر من ليلة النحر ، والحج كله يوم النحر .

وأما ما قال مجاهد : من أن يوم الحج ، إنما هو أيامه كلها ، فإن ذلك وإن كان جائزاً فى كلام العرب ، فليس بالأشهر الأعرف فى كلام العرب من معانيه ، بل أغلب على معنى اليوم عندهم أنه من غروب الشمس إلى مثله من الغد . وإنما محل تأويل كتاب الله على الأشهر الأعرف من كلام من نزل الكتاب بلسانه(١) .

ونلمح أن مقياس الإجماع لا ينسحب على الخبر فقط وإنما ينسحب كذلك على اللغة فهو يفسر لفظة يوم بما عرف من معانيها عند العرب التى أجمعوا عليها .

(و) وحب الطبرى للاجماع ليس قاصراً على ما توارثناه من روايات عن الرسول والصحابة والتابعين وإنما نرى الطبرى أيضاً يرجح الرأى الذى يجمع عليه أهل التفسير فى تفسيرهم لآية من الآيات .

فعند الآية « وإذا قيل لهم لا تفسدوا فى الأرض » يقول : أولى التأويلين

---

(١) تفسير الطبرى حـ١٤ ص١١٢ـ١٢٧ ط . دار المعارف .

بالآية تأويل من قال أن قول الله تبارك اسمه وإذا قيل لهم لا تفسدوا فى الأرض قالوا إنما نحن مصلحون . نزلت فى المنافقين الذين كانوا على عهد رسول الله ﷺ وإن كان معنياً بها كل من كان بمثل صفتهم من المنافقين بعدهم إلى يوم القيامة .. وإنما قلنا أولى التأويلين بالآية ما ذكرنا لإجماع الحجة من أهل التأويل على أن ذلك صفة من كان بين ظهرانى أصحاب رسول الله ﷺ من المنافقين وأن هذه الآيات نزلت والتأويل المجمع عليه أولى بتأويل القرآن من قول لا دلالة له على صحته من أصل ولا نظير[1] .

(ز) وإذا لم يكن هناك ما يحمل على تخصيص معنى الآية بوجه ما دون غيره فإن حب الطبرى للاجماع يحمله يضم كل ما قيل فى الآية من تفاسير على أنها يحتملها المعنى . وليست هذه بالخصيصة الطارئة على الأسلوب العربى الذى سمته الأولى الإيجاز . يقول الطبرى مبدياً رأيه فى معانى الحروف المقطعة التى تطالعنا فى مفتتح بعض السور القرآنية :

... وكذلك قول الله جل ثناؤه ألم ، المر ، المص ، وما أشبه ذلك من حروف المعجم التى هى فواتح أوائل السور كل حرف منها دال على معان شتى شامل جميعها من أسماء الله عز وجل وصفاته ما قاله المفسرون من الأقوال التى ذكرناها عنهم وهن مع ذلك فواتح السور كما قاله من قال ذلك وليس كون ذلك من حروف أسماء الله جل ثناؤه وصفاته بمانعها أن تكون للسور فواتح لأن الله جل ثناؤه قد افتتح كثيراً من سور القرآن بالحمد لنفسه والثناء عليها وكثيراً منها بتمجيدها وتعظيمها فغير مستحيل أن يبتدىء بعض ذلك بالقسم بها فالذى ابتدىء أوائلها بحروف المعجم أحد معانى أوائلها أنهن فواتح ما افتتح بهن من سور

---

(١) تفسير الطبرى ج١ ص ٩٦ ، ٩٧

القرآن . وهن مما أقسم بهن لأن أحد معانيهن أنهن من حروف أسماء الله تعـالى ذكره وصفاته على ما قدمنا البيان عنها ولا شك فى صحة معنى القسم بالله وأسمائه وصفاته وهن من حروف حساب الجمل وهن للسور التى افتتحت بهن شعار وأسماء فذلك يحوى معانى جميع ما وصفنا مما بينا من وجوه لأن الله جل ثناؤه لو أراد بذلك أو بشىء منه الدلالة على معنى واحد مما لا يحتمله ذلك دون سائر المعانى غيره لأبان ذلك لهم رسول الله ﷺ إبانه غير مشكلة إذ كان جل ثناؤه إنما أنزل كتابه على رسول الله ﷺ ليبين لهم ما اختلفوا فيه وفى تركه ﷺ إبانة ذلك أنه مراد به من وجوه تأويله البعض دون البعض أوضح الدليل على أنه مراد به جميع وجوهه التى هو لها محتمل إذ لم يكن مستحيلا فى العقل وجه منها أن يكون من تأويله ومعناه كما كان غير مستحيل إجتماع المعانى الكثيرة للكلمة الواحـدة للفظ الواحد فى كلام واحد(١) .

(ح) ويبدو لنا أن الطبرى يعد كل ما صدر عن الرسول وصحابته ، والتابعين وما قال به علماء التفسير الموثقون يعتبر كل أولئك حجة وهو ينبذ التفسير الذى لا يصدر عن حجة فبعد إذ يفسر الآية : « وأن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه ذلك بأنهم قوم لا يعلمون » . يجمل تفسيره لها ثم يعززه بتفاسير نقليه ويتوقف بعد ذلك ليعرض هذه القضية :

واختلف فى حكم هذه الآية ، هل هو منسوخ أو هو غير منسوخ ؟

ويعرض هنا آراء ثلاث .

فقال بعضهم هو غير منسوخ .

وقال آخرون : بل نسخ قوله « فاقتلوا المشركين » قوله : « فأما منا بعد » .

---

(١) تفسير الطبرى ح١ ص ٧٣

وقال فريق ثالث هو منسوخ .

ويورد الطبرى رأيه فى مسألة الناسخ والمنسوخ هذه فيقول :

والصواب من القول فى ذلك عندى قول من قال : « ليس ذلك بمنسوخ » وقد دللنا على أن معنى النسخ هو نفى حكم قد كان ثبت بحكم آخر غيره . ولم تصح حجه بوجوب حكم الله فى المشركين بالقتل بكل حال ، ثم نسخه بترك قتلهم على أخذ الفداء ، ولا على وجه المن عليهم فإذ كان ذلك كذلك ، وكان الفداء والمن والقتل لمن يزل من حكم رسول الله ﷺ فيهم من أول حرب حاربهم ، وذلك يوم بدر كان معلوماً أن معنى الآية فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ، وخذوهم للقتل أو المن أو الفداء واحصروهم وإذا كان ذلك معناه ، صح ما قلنا فى ذلك دون غيره[١] .

٣ — فى التفسير القصصى :

لم يكن يشبع المفسرون بما أجمل فى القصص القرآنى فكانوا يلجئون إلى مصادر كثير منها غير معتمد محاولين تفصيل هذا الإجمال وكان الخيال فى بعض الأحيان يعمل عمله فى هذا المجال سواء عند الكتابيين وعوامهم أو عند بعض مفسرى العرب وقصاصهم لكن يبقى أن القصص القرآنى إنما أريد به التذكير وأن يكون زاداً معنوياً للرسول وأمته وسنجد الطبرى هنا ذا منهج أصيل فى موقفه من ذلك التفسير القصصى الذى شحن بالإسرائيليات وتسرب إليه دخيل كثير من أساطير الأمم التى فتح المسلمون بلادها .

(ا) فهو رافض لكل ما لم يصدر عن حجة تحدد هذا الذى استفاض به كلام

---

(١) تفسير الطبرى جـ١٤ ص ١٣٨ — ١٤٠ ط . دار المعارف :

النصاص فى شأن الكلمات التى ابتلى الله بها إبراهيم : فيقول الطبرى عن الآية : « وإذا ابتلى إبراهيم ربه بكلمات » ... اختلف أهل التأويل فى صفة الكلمات التى ابتلى الله بها إبراهيم نبيه ... وجائز أن تكون تلك الكلمات جميع ما ذكره من ذكرنا قوله فى تأويل الكلمات وجائز أن تكون بعضه لأن إبراهيم صلوات الله عليه قد كان امتحن فيما بلغنا ، بكل ذلك فعمل به وقام فيه بطاعة الله وأمره الواجب عليه فيه . وإذ كان ذلك كذلك فغير جائز لأحد أن يقول عنى الله بالكلمات التى ابتلى بهن إبراهيم شيئاً من ذلك بعينه دون شىء ولا عنى به كل ذلك إلا بحجة يجب التسليم لها من خبر عن الرسول ﷺ أو إجماع من الحجة ولم يصح فى شىء من ذلك خبر عن الرسول بنقل الواحد ولا بنقل الجماعة التى يجب التسليم لما نقلته(١) .

(ب) وفى تفصيل بقية ما تركه آل موسى يورد الطبرى كثيراً من الروايات لا يجد مجالا فى الاختيار بينها لأنها كلها لا تتصف بالحجية فنسمع قوله فى الآية : وبقية ما ترك آل موسى وهارون » .

... وأولى الأقوال فى ذلك بالصواب أن يقال أن الله تعالى ذكره أخبر عن التابوت الذى جعله آية لصدق قول نبيه ﷺ لأمته أن الله قد بعث لكم طالوت ملكا أن فيه سكينة منه وبقية مما تركه آل موسى وآل هارون وجائز أن تكون تلك البقية العصا وكسر الألواح والتوراة أو بعضها والنعلين والثياب والجهاد فى سبيل الله . وجائز أن يكون بعض ذلك وذلك أمر لا يدرك علمه من جهة الاستخراج ولا اللغة ولا يدرك علم ذلك إلا بخبر يوجب عنه العلم ولا خبر عند أهل الإسلام فى ذلك للصفة التى وصفنا وإذ كان كذلك فغير جائز فيه تصويب

---

(١) تفسير الطبرى جـ١ ص٤١٤ـ٤١٧

قول وتضعيف آخر غيره إذ كان جائزاً فيه ما قلنا من القول(١) .

(ح) وفى أمر الجزء من البقرة الذى أمر الله اليهود زمن موسى أن يضربوا قتيلهم به يتوقف الطبرى فلا يصوب رأياً أو يخطىء آخر فما دام الله لم يحدد هذا الإجمال ولم يفصله الرسول فليس لنا بعد أن نخصص هذا العام وليس معنا لهذا أى دليل وهذا نقاش الطبرى للآية: « فقلنا اضربوه ببعضها » . اختلف العلماء فى البعض الذى ضرب به القتيل من البقرة وأى عضو كان ذلك منها . . . والصواب من القول فى تأويل قوله عندنا فقلنا اضربوه ببعضها أن يقال أمرهم الله جل ثناؤه أن يضربوا القتيـل ببعض البقرة ليحيا المضروب ولا دلالة فى الآية ولا خبر تقوم به حجة على أى أبعاضها التى أمر القوم أن يضربوا القتيل به وجائز أن يكون الذى أمروا أن يضربوه به هو الفخذ وجائز أن يكون ذلك الذنب وغضروف الكتف وغير ذلك من أبعاضها ولا يضر الجهل بأى ذلك ضربوا القتيل ولا ينفع العلم به مع الإقرار بأن القوم قد ضربوا القتيل ببعض البقرة بعـــد ذبحها فأحياه الله(٢) .

(د) والطبرى منصرف عما لا غناء فيه من هـذا التفسير النقلى فى القصص القرآنى مهتم بما يهدف إليه هذا القصص من مواطن العظة وشحذ النفوس فآية : أو كالذى مر على قرية . يطالعنا الطبرى فيها برأيه فيقول . . . واختلف أهـل التأويل فى الذى مر على قريه وهى خاوية على عروشها . . . وأولى الأقوال فى ذلك بالصواب أن يقال أن الله تعالى ذكره عجب نبيه ﷺ عن قال إذ رأى قرية خاوية على عروشها أنى يحيى هذه الله بعد موتها مع علمه أنه ابتدأ خلقها من غير

(١) تفسير الطبرى ج٢ ص٣٨٨

(٢) تفسير الطبرى ج١ ص ٢٨٥ ، ص٢٨٦

شيء فلم يقنعه علمه بقدرته على ابتدائها حتى قال أنى يحيها الله بعد موتها . ولا بيان عندنا من الوجه الذى يصح من قبله البيان على إسم قائل ذلك وجائز أن يكون ذلك عزيراً وجائز أن يكون أرميـــاً ولا حاجة بنا إلى معرفة اسمه إذا لم يكن المقصود بالآية تعريف الخلق إسم قائل ذلك وإنما المقصود بها تعريف المنكرين قدرة الله على إحيائه خلقه بعد مماتهم وإعادتهم بعد فنائهم وأنه الذى بيده الحيـاة والموت من قريش ومن كان يكذب بذلك من سائر العرب وتثبيت الحجة بذلك على من كان بين ظهرانى مهاجر رسول الله ﷺ من يهود بنى إسرائيل باطلاعه نبيه محمد ﷺ على ما يزيل شكهم فى نبوته ويقطع عذرهم فى رسالته إذ كانت هـذه الأنباء التى أوحاها إلى نبيه محمد ﷺ فى كتابه(١) .

(هـ) وإذا كان ما سبق هو موقف الطبرى النقدى من قصص القرآن عن الأنبياء فطبيعى أن ينسجم معه رأى الطبرى فى القصص الذى يدور حول بداية الخلق ويكون من الآية : « قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء » مناسبة لمثل قوله هذا الذى يبدأه مستخدماً أولا مقياس النقد للروايات النقلية ثم مختتما برأيه هو ولنتبعه من البداية .

ينقل الطبرى رواية مطولة عن الضحاك عن ابن عباس فى تفسير الآيه . ثم ينقل رواية أخرى فى تفسيرها عن أبى مالك وعن أبى صالح عن ابن عباس وعن مرة عن ابن مسعود عن ناس من أصحاب النبى ﷺ(٢) .

ثم ينقد الطبرى الروايتين نقداً داخلياً فيقول : فهذا الخبر أوله مخالف معناه معنى الرواية التى رويت عن ابن عباس من رواية الضحاك التى قد قدمنا ذكرها

---

(١) تفسير الطبرى جـ٣ ص١٩ ، ٢٠

(٢) تفسير الطبرى جـ١ ص١٥٨

قبل وموافق معنى آخره معناها[١] . . .

ويختم النقاش بما يرى فى الروايات عن بدء الخلق : وهـذا الذى ذكرنا هو صفة منا لتأويل الخبر لا القول الذى نختاره فى تأويل الآية[٢] .

ويمضى فى رأيه ليقول : وإنما تركنا القول بالذى رواه الضحاك عن ابن عباس ووافقه عليه الربيع بن أنس وبالذى قاله ابن زيد فى تأويل ذلك لأنه لا خبر عندنا بالذى قالوه من وجه يقطع بجيئه العذر ويلزم سامعه به الحجة والخبر عما مضى وما قد سلف لا يدرك علم صحته إلا بمجيئه مجيئاً يمتنع منه التشـاغب والتواطؤ ويستحيل منه الكذب والخطأ والسهو وليس ذلك بموجود كذلك فيما حكاه الضحاك عن ابن عباس ووافقه عليه الربيع ولا فيما قاله ابن زيد[٣] . . .

٤ ـ فى موقفه من التفسير بالرأى :

وهذه نقطة لا بد من أن نتوقف عندها قبل المضى فى الحـديث عن منهج الطبرى فى التفسير خاصة وأن منهجه رد فعل لهذه الحركة التى مضت شوطاً بعيداً فى أعمال العقل فى النصوص القرآنية وإخضاع تلك النصوص ومعانيها لأفكار مسبقة مال إليها وتعصب لها جماعة من الفرق الدينية فى الإسلام . وسنجد عنـد الطبرى تصويراً لموقف تلك الفرق من القرآن وتفسير نصوصه ونحاول هنا أن نجتزىء بعض الأمثلة التى تكفى لإعطائنا إطاراً عاماً يضم ملامح هـذا الموقف :

---

(١) تفسير الطبرى جـ١ ص ١٦١

(٢) تفسير الطبرى جـ١ ص ١٦٢

(٣) تفسير الطبرى جـ١ ص١٦٥ ، ص١٦٦

(أ) وتكون الفرصة مناسبة للطبرى أن يذكر بعضاً من أصحاب التفسير بالرأى عند الآية : « هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات » . . .

ليقول : . . . عن عبد الله بن أبى مليكه عن عائشة قالت : قرأ رسول الله ﷺ هو الذى أنزل عليك الكتاب إلى قوله : وما يذكر إلا أولو الألباب فقال فإذا رأيتم الذين يجادلون فيه فهم الذين عنى الله فاحذروهم . . . الخ .

وأولى القولين فى ذلك بالصواب قول من قال معناه إرادة الشبهات واللبس فمعنى الكلام إذاً فأما الذين فى قلوبهم ميل عن الحق وحيف عنه فيتبعون من آى الكتاب ما تشابهت ألفاظه واحتمل صرفه فى وجوه التأويلات باحتماله المعانى المختلفة إرادة اللبس على نفسه وعلى غيره احتجاجاً به على باطله الذى مال إليه قلبه دون الحق الذى أبانه الله فأوضحه بالمحكمات من آى كتابه . وهذه الآية وإن كانت نزلت فيمن ذكرنا أنها نزلت فيه من أهل الشرك فإنه معنى بها كل مبتدع فى دين الله بدعة فال قلبه إليها تأويلا منه لبعض متشابه آى القرآن ثم حاج به وجادل به أهل الحق وعدل عن الواضح من أدلة آيه المحكمات إرادة منه بذلك اللبس على أهل الحق من المؤمنين وطلباً لعلم تأويل ما تشابه عليه من ذلك كائناً من كان وأى أصناف البدعة كان من أهل النصرانية أو اليهودية أو المجوسية أو كان سبئياً أو حرورياً أو قدرياً أو جهمياً كالذى قال ﷺ فإذا رأيتم الذين يجادلون به فهم الذين عنى الله فاحذروهم . وكما حدثنى يونس قال أخبرنا سفيان عن معمر عن ابن طاوس عن أبيه عن ابن عباس وذكر عنده الخوارج وما يلقون عند القراءة فقال يؤمنون بمحكمه ويهلكون عند متشابهه وقرأ ابن عباس وما يعلم تأويله إلا الله . الآية(١) .

---

(١) تفسير الطبرى ج٣ ص ١١٩-١٢١

والطبرى واضح استناده إلى خبر عن الرسول فى النهى عن جعل القرآن ميدانا لصراع الأفكار ولا يفوتنا اهتمام الطبرى بالالتفات إلى الخوارج لتشير إلى هذا دون الإلحاح على تعمق الأسباب فلعله من أثر بيئته طبرستان الشديدة التشيع أو لعله رأى فيهم بداية التصدع فى وحدة المسلمين . بل أنه ليراهم يمتدون فى الزمان إلى عصر البعث المحمدية فكان لهم أسلاف فى وقعة بدر والحديبية فنجده ينقل روايه عن قتاده فى قوله تعالى : « فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة » مفادها أن قتادة كان إذا قرأ الآية : فأما الذين فى قلوبهم زيغ قال : إن لم يكونوا الحرورية والسبئية فلا أدرى من هم .

فيعلق الطبرى على هذا تعليقاً يوضح مدى الخطورة التى كان يراها فى هذه الفرقة إذا احتكمت إلى القرآن ونصوصه فيقول :

ولعمرى لقد كان فى أهل بدر والحديبيه الذين شهدوا مع رسول الله ﷺ بيعة الرضوان من المهاجرين والانصار خبر لمن استخبر وعبرة لمن استعبر لمن كان يعقل أو يبصر أن الخوارج خرجوا وأصحاب رسول الله ﷺ يومئذ كثير بالمدينه والشام والعراق وأزواجه يومئذ أحيـاء والله إن خرج منهم ذكر ولا أنثى حرورياً قط ولا رضوا الذى هم عليه ولا مالؤ هم فيه بل كانوا يحدثون بعيب رسول الله ﷺ إياهم ونعته الذى نعتهم به وكانوا يبغضونهم بقلوبهم ويعادونهم بألسنتهم وتشتد والله عليهم أيديهم إذا لقوهم ولعمرى لو كان أمر الخوارج هدى لاجتمع ولكنه كان ضلالا فتفرق . وكذلك الأمر إذا كان من عند غير الله وجدت فيه اختلافاً كثيراً فقد ألاصوا هذا الأمر منذ زمان طويل فهل أفلحوا فيه يوماً أو نجحوا يا سبحان الله كيف لا يعتبر آخر هؤلاء القوم بأولهم لو كانوا على هدى قد أظهره الله وأفلحه ونصره ولكنهم كانوا على باطل أكذبه الله وأدحضه فهم كما رأيتهم كلما خرج لهم قرن أدحض الله حجتهم وأكذب أحدوثتهم

وأهراق دماءهم وإن كتموا كان قرحاً فى قلوبهم وغماً عليهم وإن أظهروه أهراق الله دماءهم ذا كم والله دين سوء فاجتنبوه والله أن اليهودية لبدعة وأن النصرانية لبدعة وأن الحرورية لبدعة وأن السبئية لبدعة ما نزل بهن كتاب ولا سنهن نبى[1].

وطبعاً فإن الطبرى مع اعتباره للعوامل التى تكمن فيها خطورة الخوارج إلا أنه فى ميدان التفسير يرى مكمن الخطورة فى تلوينهم المعنى القرآنى وفق الهوى فهم حين يرون اللفظة عامة كالكفر مثلا يخصصونها كأن يجعلوها فى أصحاب على ويصور موقفهم هذا ما يسوقه الطبرى فى الخبر التالى :

... عن جعفر بن أبى المغيرة عن ابن أبزى قال جاءه رجل من الخوارج يقرأ عليه هذه الآية : « الحمد لله الذى خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور ثم الذين كفروا بربهم يعدلون » قال له : أليس الذين كفروا بربهم يعدلون؟ قال : بلى : قال وانصرف عنه الرجل فقال له رجل من القوم يا ابن أبزى إن هذا قد أراد تفسير هذه غير هذا أنه رجل من الخوارج فقال ردوه على فلما جاءه قال : هل تدرى فيمن نزلت هذه الآية ؟ قال : لا : قال إنها نزلت فى أهل الكتاب اذهب لا تضعها على غير حدها[2] .

(ب) فرقة ثانية كانت ذات خطر فى ميدان التفسير القرآنى لاستخدامها العقل وأغاليط المنطق فى المناقشة والمحاجة والطبرى يتصدى لها بنفس سلاحها فيناقشها فى مسألة الإرادة الإنسانية وسنده فى نقاشه هو النمط المألوف الذى تعارف عليه العرب فى تعبيرهم الأدبى ويكون هذا النقاش مما تثيره آية : « غير المغضوب عليهم ولا الضالين ويبدأه الطبرى عنيفاً بقوله : ظن بعض أهل الغباء من القدرية أن فى

---

(١) تفسير الطبرى ج٣ ص ١١٩

(٢) تفسير الطبرى ج٧ ص٩٣

وصف الله جل ثناؤه النصارى بالضلال بقوله ولا الضالين وإضافته الضلال إليهم دون إضافة أضلالهم إلى نفسه وتركه وصفهم بأنهم المضللون كالذى وصف به اليهود أنهم المغضوب عليهم دلالة على صحة ما قاله إخوانه من جهلة القدرية جهلا منهم بسعة كلام العرب وتصاريف وجوهه ولو كان الأمر على ما ظنه الغبي الذى وصفنا شأنه لوجب أن يكون شأن كل موصوف بصفة أو مضاف إليه فعل لا يجوز أن يكون فيه سبب لغيره وأن يكون كل ما كان فيه من ذلك لغيره سبب فالحق فيه أن يكون مضافاً إلى مسببه ولو وجب ذلك لوجب أن يكون خطأ قول القائل تحركت الشجرة إذا حركتها الرياح واضطربت الأرض إذا حركتها الزلزلة وما أشبه ذلك من الكلام الذى يطول بإحصائه الكتاب وفى قول الله جل ثناؤه : حتى إذا كنتم فى الفلك وجرين بهم بإضافته الجرى إلى الفلك وإن كان جريها بإجراء غيرها إياها ما يدل على خطأ التأويل الذى تأوله من وصفنا قوله فى قوله (ولا الضالين) وادعائه أن فى نسبة الله جل ثناؤه الضلالة إلى من نسبها إليه من النصارى تصحيحاً لما ادعى المنكرون أن يكون الله جل ثناؤه فى أفعال خلقه سبب من أجله وجدت أفعالهم مع إبانة الله عز ذكره نصاً فى آى كثيرة من تنزيله أنه المضل الهادى فمن ذلك قوله جل ثناؤه : أفرأيت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة فمن يهديه من بعد الله أفلا تذكرون . فأنبأ جل ذكره أنه المضل الهادى دون غيره ولكن القرآن نزل بلسان العرب على ما قد قدمنا البيان عنه فى أول الكتاب ومن شأن العرب إضافة الفعل إلى من وجد منه وإن كان مسببه غير الذى وجد منه وأحيانا وأحيانا إلى مسببه وإن كان الذى وجد منه الفعل غيره فكيف بالفعل الذى يكتسبه العبد كسباً ويوجده الله جل ثناؤه عيناً منشأة بل ذلك أحرى أن يضاف إلى مكتسبه كسباً له بالقوة منه عليه والاختيار منه له وإلى الله جل ثناؤه بإيجاد عينه وإنشائها

تدبيراً(١) .

بل إن هذه المسـألة سبق له في موطن آخر من (فاتحة الكتاب) في آية : « وإياك نستعين » أن تصدى للنقاش فيها مع القدرية أنفسهم فكان من قوله . . . وفي أمر الله جل ثناؤه عباده أن يقولوا إياك نعبد وإياك نستعين بمعنى مسألتهم إياه المعونة على العبادة أول الدليل على فساد قول القائلين بالتفويض من أهـل القدر الذين أحالوا أن يأمر الله أحداً من عبيده بأمر أو يكلفه فرض عمل إلا بعد إعطائه المعونة على فعله وعلى تركه ولو كان الذي قالوا من ذلك كما قالوا لبطلت الرغبة إلى الله في المعونة على طـاعته إذ كان على قولهم مع وجود الأمر والنهي والتكليف حقاً واجباً على الله للعبد إعطاؤه المعونة عليه سأله عبده ذلك أو ترك مسألة ذلك بل ترك إعطائه ذلك عندهم منه جور ولو كان الأمر في ذلك على ما قالوا لكان القائل إياك نعبد وإياك نستعين يسأل ربه أن لا يجور(٢) .

ونكتفي بهذا القـدر من التمثيل لموقف القدرية في فهم النصوص القرآنيـة وحجاج الطبري وإياهم(٣) . وننتقل إلى فريق آخر :

(ح) هم الجهمية فيغمزهم الطبري في فكرتهم عن الإيمان وتكون مناسبته تفسير الآية : « وما هم بمؤمنين » فمن قوله . . . وفي هذه الآية دلالة واضحة على بطول ما زعمته الجهمية من أن الإيمان هو التصديق بالقول دون سائر المعاني غيره وقد أخبر الله جل ثناؤه عن الذين ذكرهم في كتابه من أهل النفاق أنهم

---

(١) تفسير الطبري جـ١ ص٦٥

(٢) تفسير الطبري حـ١ ص٥٣ — ٥٤

(٣) مثال ثالث لنقاش الطبري مع القدرية عند الآية « ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة إنك أنت الوهاب » حـ٣ ص ١٢٥

قالوا بألسنتهم : آمنا بالله وباليوم الآخر ، ثم نفى عنهم أن يكونوا مؤمنين إذ كان اعتقادهم غير مصدق قيلهم ذلك وقولهم وما هم بمؤمنين يعنى بمصدقين فيما يزعمون أنهم به مصدقون(١) .

(د) ثم من الفرق الدينية التى كان للطبرى معها نقاش المتصوفة والطبرى فى مثالنا هذا يناقش بعض جهالهم فكرة التوكل ومن حديثه معهم ... فى هذه الآية إبانة من الله تعالى ذكره عن تكذيب قول الجهلة من المتصوفة المنكرين طلب الأقوات بالتجارات والصناعات والله تعالى يقول « يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم » اكتساباً أحل ذلك لها(٢) .

ولا نستطيع أن نرد الطبرى إلى فرقة من تلك الفرق التى يصفها هو بأهل البدع فلا هو قدرى أو وجهى أو متصوف أو خارجى ... الخ لكنه رجل من أهل السنة يفسر القرآن فيما يتصل بأفعال الله وصفاته تفسيراً سمحاً فى نطاق ما وعاه الرجل من روايات نقلية عن الرسول وصحابته فتابعيهم .

(ه) فلننظر إلى قوله محدثاً عن أفعال الله وصفاته :

... وقد دللنا فيما مضى على أن معانى نظائر قوله ليبتلى الله وليعلم الله وما أشبه ذلك وإن كان فى ظاهر الكلام مضافاً إلى الله الوصف به فمراد به أولياؤه وأهل طاعته وأن معنى ذلك وليختبر أولياء الله وأهل طاعته الذى فى صدوركم من الشك والمرض فيعرفوكم من أهل الإخلاص واليقين وليمحص ما فى قلوبكم من الاعتقاد لله ولرسوله ﷺ وللمؤمنين من العداوة أو الولاية(٣) .

---

(١) تفسير الطبرى جـ١ ص٩١ .

(٢) تفسير الطبرى جـ٥ ص ٢١

(٣) تفسير الطبرى جـ٤ ص ٩٥

وفى مسألة الرؤية نجد الطبرى واضحاً ، صريحاً وحاسماً لا يلجأ إلى لف رأيه بالتأويل العقلى مثلما يصنع المعتزلة وها هو يعرض روايات فى تفسير آية الرؤية لينتهى منها إلى ترجيح ما يثبتها فيقول :

... عن مجاهد إلى ربها ناظرة قال تنتظر الثواب من ربها .

... عن مجاهد عن ابن عمر قال : إن أدنى أهـل الجنة منزلة لمن ينظر إلى ملكه وسرره وخدمه مسيرة ألف سنة يرى أقصاه كما يرى أدناه وأن أرفع أهل الجنة منزلة لمن ينظر إلى وجه الله بكرة وعشية .

... عن عطية العوفى فى قوله ... وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ، قال : هم ينظرون إلى الله لا تحيط أبصارهم به من عظمته وبصره محيط بهم فذلك قوله : « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار .

وأولى القولين فى ذلك عنـــدنا بالصواب القول الذى ذكرناه عن الحسن وعكرمة من أن معنى ذلك تنظر إلى خالقها وبذلك جاء الأثر عن رسول الله ﷺ .

... عن ثوير عن ابن عمر قال قال رسول الله ﷺ أن أدنى أهل الجنة منزلة لمن ينظر فى ملكه ألفى سنة قال وإن أفضلهم منزلة .

لمن ينظر فى وجه الله كل يوم مرتين قال ثم تلا :

وجوه يومئذ ناضره إلى ربها ناظرة[1] .

ومن هذا العرض يتبين لنا كيف أن التفسير بالرأى يتحكم بالهوى فى إخضاع معانى النصوص القرآنية وهذا ما عرف فى تاريخ التفسير بالتأويل ولهـذا يلجأ الطبرى إلى منحنى آخر نستبينه فى بحثنا لنقطه .

(١) تفسير الطبرى جـ ٢٩ ص ١٢٠

٥ - التفسير بالظاهر :

لقد يمكن أن نرد منزع الطبرى فى تفسير النص بحسب الظاهر إلى أمور نحسب أن منها ملازمته الطويلة لأستاذه داود بن على الأصفهانى صاحب المذهب الظاهرى وإذا كان الطبرى كما تشير الروايات التاريخية إلى مخالفة أستاذه فى أمور فقهية لكن هذا لم يمنع الطبرى من أن يتأثر بمنهج أستاذه ويستخدمه فى تفسيره النص القرآنى ونستطيع كذلك أن نرى فى هذا الميل من الطبرى إلى تفسير النصوص تفسيراً ظاهرياً قريباً — نرى فيه صدى لهذه الحركة التى تتعسف باستخدام العقل فى استنباط معانى النصوص ومما نعرضه هنا من أمثلة شواهد من رفض الطبرى لهذا التعسف العقلى فى التفسير واستحبابه الأخذ بالمعنى الملموس القريب .

(١) فهو يرفض ما يحتمله معنى النص بالتأويل مفضلا عليه الظاهر ما دام ليس هناك حجة يرجح بها أحد المنزعين فيقول :

... ثنا أسباط عن السدى : كذلك يريهم الله أعمالهم حسرات عليهم . زعم أنه يرفع لهم الجنة فينظرون إليها وإلى بيوتهم فيها لو أنهم أطاعوا الله فيقال لهم تلك مساكنكم لو أطعتم الله . ثم تقسم بين المؤمنين فيرثونهم فذلك حين يندمون .

... فالذى هو أولى بتأويل الآية ما دل عليه الظاهر دون ما احتمله الباطن الذى لا دلالة له على أنه المعنى بها والذى قال السدى فى ذلك وإن كان مذهباً تحتمله الآية فإنه منزع بعيد ولا أثر بأن ذلك كما ذكر تقوم له حجة فيسلم لها ولا دلالة فى ظاهر الآية أنه المراد بها فإذا كان الأمر كذلك لم يحل ظاهر التنزيل إلى باطن تأويل[1] .

---

(١) تفسير الطبرى ح ٢ ص ٤٤ ، ٤٥

(ب) ويناقش مجاهداً فى تفسيره رافضاً هذا التفسير لمخالفته لظاهر النص القرآنى ولأنه لا يستند إلى حجة يرجح بها . يقول الطبرى عند الآية « فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين » .

... عن ابن أبى نجيح عن مجاهد : مسخت قلوبهم ولم يمسخوا قردة وإنما هو مثل ضربه الله لهم كمثل الحمار يحمل أسفاراً وهذا القول الذى قاله مجـاهد قول لظاهر ما دل عليه كتاب الله مخالف . وذلك أن الله أخبر فى كتابه أنه جعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت كما أخبر عنهم أنهم قالوا لنبيهم أرنا الله جهرة وأن الله تعالى ذكره أصعقهم عند مسألتهم ذلك ربهم وأنهم عبدوا العجل فجعل توبتهم قتل أنفسهم وأنهم أمروا بدخول الأرض المقدسة فقالوا لنبيهم اذهب أنت وربك فقاتلا أنا ههنا قاعدون فابتلاهم بالتيه فسواء قال قائل هم لم يمسخهم قردة وقد أخبر الله جل ذكره أنه جعل منهم قردة وخنازير ، وآخر قال لم يكن شىء مما أخبر الله عن بنى إسرائيل أنه كان منهم من الخلاف على أنبيـائهم والعقوبات والأنكال التى أحلها الله بهم . ومن أنكر شيئاً من ذلك وأقر بآخر منه سئل البرهان على قوله وعورض فيما أنكر من ذلك بما أقر به ثم يسأل الفرق من خبر مستفيض أو أثر صحيح هذا مع خلاف قائل قول مجـاهد وقول جميع الحجه التى لا يجوز عليها الخطأ والكذب فيما نقلته محجة عليه وكفى دليلا على فساد قول إجماعها على تخطئته(١) .

(حـ) وإذا لم يكن هناك خبر ولا إجماع فمقياسه لتفسير النص تفسيراً ظاهرياً هو اللغه وهو يأخذ من هـذه اللغة معناها الأشهر القريب الواضح دون المعنى الخفى البعيد أى أنه يأخذ بظاهر دلالات الألفاظ اللغوية ومثالنا قوله فى الآية :

---

(١) تفسير الطبرى حـ١ ص ٢٦٣ــ٢٦٤

« ورابطوا » معناه ورابطوا أعداءكم وأعداء دينكم من أهل الشرك فى سبيل الله وأرى أن أصل الرباط ارتباط الخيل للعدو كما ارتبط عدوهم لهم خيلهم ثم استعمل ذلك فى كل مقيم فى ثغر يدفع عمن وراءه من أراده من أعدائهم بسوء ويحمى عنهم من بينه وبينهم ممن بغاهم بشر كان ذا خيل قد ارتبطها أو ذا رجلة لا مركب له . وإنما قلنا معنى ورابطوا : ورابطوا أعداءكم وأعداء دينكم لأن ذلك هو المعنى المعروف من معانى الرباط وإنما توجه الكلام إلى الأغلب المعروف فى استعمال الناس من معانيه دون الخفى حتى يأتى بخلاف ذلك ما يوجب صرفه إلى الخفى من معانيه حجة يجب التسليم لها من كتاب أو خبر عن الرسول ﷺ أو إجماع من أهل التأويل(١) .

وبهذا نستبين ذوق الطبرى العلمى المؤثر لمذهب الظاهر فى تفسير النص على التأويل بالباطن ونلمح أنه يتجاوب مع مزاجه النفسى المحب للشفافية والبساطة النافر من التكلف والتعقيد وإذن فمذهب الظاهر عن الطبرى سلوك نفسى وعلمى .

وهذا أوان الحديث عن :

٦ — الأداة اللغوية :

ونعلم أن هذه الأداة اللغوية فى منهج التفسير القرآنى استخدمها ببراعة ابن عباس أب التفسير منذ القرن الهجرى الأول وتفرد لها من ذوى التخصص رجال كالفراء وأبى عبيدة والزجاج ممن عرضنا قبل لمنهجهم فى التفسير وكثير من هؤلاء سبقوا عصر الطبرى وكان تراثهم فى التفسير اللغوى بين يدى الطبرى . وكما كان الطبرى عمل فيما بين يديه من روايات نقلية فى التفسير كذلك كان له عمل فيما بين

---

(١) تفسير الطبرى جـ٤ ص ١٤٩ .

يديه من تراث تفسيرى لغوى وطبيعى أن يكون مجـال التفسير اللغوى هو النصوص التى للعباد سبيل إلى تفسيرها ما داموا قد أوتوا من أدوات التفسير ما يؤهلهم لهذه الغاية وما نحسب إلا أن الطبرى قد أوتى من الثقافة التفسيرية ما هو به جدير أن يعرض لتفسير النص القرآنى تفسيراً لغوياً يتحاكم فيه بالتعرف على دلالة اللفظ القرآنى ، إلى ديوان العرب إلى شعرهم .

(أ) ففى معنى لفظة تأويل فى الآية « وما يعلم تأويله إلا الله . . . » يقول مستشهداً بالشعر : وأما معنى التـأويل فى كلام العرب فإنه التفسير والمرجع والمصير وقد أنشد بعض الرواة بيت الأعشى :

على أنها كانت تأول حبهـا تأول ربعى السقاب فأصحبا

وأصله من آل الشىء إلى كذا إذا صـار إليه ورجع يؤل أولا وأولته أنا صيرته إليه وقد قيل أن قوله وأحسن تأويلا أى جزاء وذلك أن الجزاء هو الذى آل إليه أمر القوم وصار إليه .

ويعنى بقوله تأول حبها تفسير حبها ومرجعه . وإنما يريد بذلك أن حبها كان صغيراً فى قلبه فآل من الصغر إلى العظم فلم يزل ينبت حتى أصحب فصار قديماً كالسقب الصغير الذى لم يزل يشب حتى أصحب فصار كبيراً مثل أمه وقد ينشد هذا البيت :

على أنها كانت توابع حبهـا توالى ربعى السقاب فأصحبـا(١)

(ب) ويتعقب الطبرى معنى لفظة صلاة فى الشعر الجـاهلى وصلة المعنى بين

---

(١) تفسير الطبرى جـ٣ ص ١٢٣

اللفظة فى استعمالها الجاهلى واستعمالها الإسلامى فيقول :

... وأما الصلاة فى كلام العرب فإنها الدعاء كما قال الأعشى :

لها حارس لا يبرح الدهر بيتها   وإن ذبحت صلى عليها وزمزما

يعنى بذلك دعا لها وكقول الآخر أيضاً :

وقابلها الريح فى دنهـا   وصلى على دنها وارتسم

وأرى أن الصلاة المفروضة سميت صلاة لأن المصلى متعرض لاستنجاح طلبته من ثواب الله بعمله مع ما يسأل ربه فيها من حاجاته تعرض الداعى بدعائه ربه استنجاح حاجاته وسؤله[١] .

(ح) ووقف الطبرى من رجال العربية موقفاً ثابتاً فإذا كان من رجال اللغة من هو مثل أبى عبيدة يعطى اهتمامه كله للتفسير اللغوى وإذا كان من رجال اللغة مثل الفراء من يضع التفسير اللغوى بجانب التفسير النقلى مرجحـاً فى الأغلب للتفسير اللغوى — فإن الطبرى كان يضع فى المقام الأول الرواية النقلية فى التفسير معطياً المدى الأوسع فى التفسير للروايات النقلية فسندين هذا فى مناقشته هنا لرجل من الكوفيين اللغويين ولعله الفراء فى (معـانيه) فمن مناقشة الطبرى نجتزىء :

واللغو : الباطل فقيل للكلمة التى هى لغو لاغية كما قيل لصاحب الدرع دارع ولصاحب الفرس فارس ولقائل الشعر شاعر وكما قال الحطيئة :

أغررتنى وزعمت أنـ   ـك لابن بالصيف تامر

يعنى صاحب لبن وصاحب تمر . وزعم بعض نحويى الكوفيين أن معنى ذلك لا تسمع فيها حالفة على الكذب ولذلك قيل لاغيه ولهذا الذى قاله مذهب ووجه

---

(١) تفسير الطبرى ج١ ص٨٠-٨١

لولا أن أهل التأويل من الصحابة والتابعين على خلافه وغير جائز لأحد خلافهم فيما كانوا عليه مجتمعين(١) . وبهذا فالطبرى يحد من المجال الذى يباح فيه للعباد أن يفسروا فما دامت هناك الرواية النقلية فلا مجال للتفسير اللغوى .

(د) وكما أن الطبرى يفضل فى الروايات النقلية الإجماع ويتخذه مقياساً لتصويب الروايات النقلية فهو أيضاً فى مجال اللغة يشترط الإجماع وهو قد فصل هذا الإجماع حين حديثه فى مقدمة التفسير من أنه ينبغى أن تفسر اللفظة بمعناها الذى كان وقت نزول القرآن أى هو يحتم أن يكون المعنى فى اللفظ القرآنى هو المعنى الذى عرفته العرب فى لفظها الذى استعملته فى الشعر أو فى النثر ويحتم كذلك أن تستخدم الألفاظ فى التعبير بالطريقة عينها التى ألفتها العرب أى أن الطبرى يرى لصحة التفسير اللغوى أن يتكامل فيه شرط الاجماع والاجماع يعنى الالف اللغوى عند العرب فتستخدم اللفظة فى التعبير ويعطى لها المعنى نفسه الذى عرفته العرب وأشاعت استعماله فى نصوصها ولنر مثالا : وقد زعم بعض أهل العربية من أهل البصرة أن الذى فى قوله كمثل الذى : استوقد ناراً بمعنى الذين كما قال جل ثناؤه والذى جاء بالصدق وصدق به أولئك هم المتقون . وكما قال الشاعر :

فإن الذى حانت بفلج دماؤهم   هم القوم كل القوم يا أم خالد

قال أبو جعفر : والقول الأول هو القول لما وصفنا من العلة وقد أغفل قائل ذلك فرق ما بين الذى فى الآيتين وفى البيت لأن الذى فى قوله والذى جاء بالصدق قد جاءت الدلالة على أن معناها الجمع وهو قوله : أولئك هم المتقون وكذلك الذى فى البيت وهو قوله دماؤهم وليست هذه الدلالة فى قوله « كمثل الذى استوقد ناراً » فى آية البقرة ما يدل على إرادة الجمع بلفظ الذى وذلك فى قوله تعالى

---

(١) تفسير الطبرى حـ ٣٠ ص ١٠٤

« ذهب الله بنورهم وتركهم فى ظلمات » . فذلك فرق ما بين الذى فى قوله : « كمثل الذى استوقد ناراً » وسائر شواهده التى استشهد بها على أن معنى الذى فى قوله كمثل الذى استوقد ناراً بمعنى الجماعة وغير جائز لأحد نقل الكلمة التى هى الأغلب فى استعمال العرب على معنى إلى غيره إلا بحجة يجب التسليم لها(١) .

(ه) ولهذا الذى مر بنا كثيراً ما يتصدى الطبرى لنقد أبى عبيدة فى لغوياته وهو هنا يخطىء أبا عبيـدة فيما ذهب إليه من التفسير اللغوى للفظتى الرحمن ، الرحيم اللتين يعتد الطبرى أبا عبيـدة فيهما خارجاً على الاجماع اللغوى كما هو خارج على إجماع أهل التأويل النقلى يقول : وقد زعم أيضاً بعض من ضعفت معرفته بتأويل أهل التأويل وقلت روايته لأقوال السلف من أهـل التفسير أن الرحمن مجازه ذو الرحمة والرحيم مجازه الراحم ثم قال : قد يقدرون اللفظتين من من لفظ والمعنى واحد وذلك لاتساع الكلام عندهم . قال وقد فعلوا مثل ذلك فقالوا ندمان ونديم . ثم استشهد بقول برج بن مسهر الطائى :

ونَدمان يزيد الكأس طيباً سقيت وقد تغورت النجوم

واستشهد بأبيات نظائر له فى النديم والندمان ففرق بين معنى الرحمن والرحيم فى التأويل بقوله الرحمن ذو الرحمة والرحيم الراحم وإن كان قد ترك بيان تأويل معنيهما على صحته ثم مثل ذلك باللفظين يأتيان بمعنى واحد فعاد إلى ما قد جعله بمعنيين فجعله مثال ما هو بمعنى واحد مع اختلاف الألفاظ ولا شك أن ذا الرحمة هو الذى ثبت أن له الرحـمـة وصح أنها له صفة وأن الراحم هو الموصوف بأنه سيرحم أو قد رحم فانقضى ذلك منه أو هو فيه ولا دلالة له فيه حينئذ أن الرحمة له صفة كالدلالة على أنها له صفة إذا وصفه بأنه ذو الرحمة فأين معنى الرحمن الرحيم

---

(١) تفسير الطبرى جـ١ ص١٠٩ـــ١١٠

على تأويله من معنى الكلمتين يأتيان مقدرتين من لفظ واحد باختلاف الألفاظ واتفاق المعانى ولكن القول إذا كان على غير أصـل معتمد عليه كان واضحاً عواره[1] .

(و) وكذلك يناقش خطأ أهـل العربية فى معنى لفظة (سواء) واستعمالها فى التعبير العربى وما ترتب على خطأ أهل العربية اللغوى من خطأ أسلوبى وكأن هذا خروجاً على الاجماع اللغوى : ففى الآية « ليسوا سواء من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون » نرى من نقاشه . . . وقد توهم جماعة من نحويى الكوفة والبصرة والمقدمين منهم فى صناعتهم أن ما بعد سواء فى هذا الموضع من قوله أمة قائمة ترجمة عن سواء وتفسير عنه بمعنى لا يستوى من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الليل آناء الليل وأخرى كافرة وزعموا أن الفرقة الأخرى ترك اكتفاء بذكر إحدى الفرقتين وهى الأمة القائمة ومثلوه بقول أبى ذؤيب :

عصيت إليها القلب أنى لأمرها　　　سميع فما أدرى أرشـد طلابها

ولم يقل أم غير رشد اكتفاء بقوله أرشد من ذكر أم غير رشد .

ويقول الآخر :

أزال فلا أدرى أهم همتـه　　　وذوالهم قدماً خاشع متضائل

وهو مع ذلك عندهم خطأ قول القائل المريد أن يقول سواء أقمت أم قعدت سواء أقمت حتى يقول أم قعدت . وإنما يجيزون حذف الثانى فيما كان من الكلام مكتفياً بواحد دون ما كان ناقصاً عن ذلك وذلك ونحو ما أبالى أو ما أدرى

---

(١) تفسير الطبرى حـ١ ص٤٤–٤٥

فأجازوا فى ذلك ما أبالى أقمت وهم يريدون ما أبالى أقمت أم قعدت لاكتفاء ما أبالى بواحد وكذلك فى ما أدرى وأبوا الاجازة فى سواء من أجل نقصانه وأنه غير مكتف بواحد فأغفلوا فى توجيههم قوله ليسوا سواء من أهل الكتاب أمة قائمة على ما حكينا عنهم إلى ما وجهوا إليه مذاهبهم فى العربية إذ أجازوا فيه من الحذف ما هو غير جائز عندهم فى الكلام مع سواء وأخطئوا تأويل الآية فسواء فى هذا الموضع بمعنى التمـام والاكتفاء لا بالمعنى الذى تأوله من حكينا قوله(١) .

(ز) ومن معالجات الطبرى فى التفسير اللغوى بحثه اللفظة المتضـادة وقد سبقت الاشارة إلى جهود أبى عبيدة فى هذا المجال ولا يمكن للطبرى وهو يمارس التفسير اللغوى أن يغفل هذه الناحية ذات الخطر فى اختلاف المعنى . ففى الآية : « الذين يظنون » يثير حواراً لغوياً ليجيب عليه . . . أن قال لنا قائل وكيف أخبر الله جل ثناؤه عمن قد وصفه بالخشوع له بالطاعة أنه يظن أنه ملاقيه والظن شك والشاك فى لقاء الله عندك بالله كافر قيل له أن العرب قد تسمى اليقين ظنـاً والشك ظناً نظير تسميتهم الظلمة سدفة والضياء سدفة والمغيث صارخا والمستغيث صارخا وما أشبه ذلك من الأسماء التى تسمى بها الشىء وضده . ومما يدل على أنه يسمى به اليقين قول دريد بن الصمة :

فقلت لهم ظنوا بألفى مدجج سراتهم . بالفارسى المسرد

يعنى بذلك تيقنوا ألفى مدجج تأتيكم . وقول عميرة بن طارق :

بأن يعتزوا قومى وأقعد فيكم وأجعل منى الظن غيبا مرجما

---

(١) تفسير الطبرى ج٤ ص٣٤ — ٣٥ .

يعنى وأجمل منى اليقين غينا مرجما . والشواهد من أشعار العرب وكلامها على أن الظن بمعنى اليقين أكثر من أن تحصى(١) ...

(ح) ولن يسلم الطبرى بكل ما قيل فى اللفظة المتضادة فالبحث فى تضـاد الألفاظ مما يثير الخلاف ويغرى بالنقاش وفى أغلب الظن فإن هذا النقاش يديره الطبرى مع أبى عبيدة الذى كان له السبق فى إثاره هذا الموضوع . فما قال الطبرى محاوراً أبا عبيدة :

... وقد جعل بعض أهل المعرفة بكلام العرب « وراء » من حروف الأضداد وزعم أنه يكون لمـا هو أمامه ولما خلفه واستشهد لصحة ذلك بقول الشاعر :

أيرجو بنو مروان سمعى وطاعتى   وقومى تميم والفـلاة ورائيا

بمعنى أمامى . وقد أغفل وجه الصواب فى ذلك . وإنما قيل لما بين يديه هو ورائى لأنك من ورائه فأنت ملاقيه كما هو ملاقيك فصار إذ كان ملاقيك كانه من ورائك وأنت أمامه . وكان بعض أهل العربية من أهل الكوفة لا يجيز أن يقال لرجل بين يديك هو ورائى ولا إذا كان ورائك أن يقال هو أمامى . ويقول إنما يجوز ذلك فى المواقيت من الأيام والأزمنة كقول القائل : وراءك برد شديد وبين يديك حر شديد لانت أنت وراءه فجاز لأنه شىء يأتى فكأنه إذا لحقك صار من ورائك وكأنك إذا بلغته صار بين يديك . قال فلذلك جاز الوجهان(٢) .

---

(١) تفسير الطبرى حـ١ ص٢٠٦ـ٢٠٧

(٢) تفسير الطبرى حـ١٦ ص٢

(ط) وحين يكون لدى الطبرى تفسيران صحيحان أحدهما لأهل التفسير وثانيهما لأهل اللغة فإن رأى أهل التفسير يترجح عنده على رأى أهل اللغة وهو بهذا يعد النص القرآنى ميدان اختصاص لرجل التفسير وليس لرجل اللغة ويمكن أن نلمح هذا فيما يصر على أن يسم به أبا عبيدة اللغوى فى كل مجال مناقشة بأنه ضعيف المعرفة بتأويل أهل التأويل . والطبرى يدرك أن اللغة العربية بما لها من مرونة تتيح مجالا للاختلاف وقد تكون هناك أوجه محتملات فى تفسير آية ولكن الطبرى ينحيها كلها ما دام هناك ما يخالفها من الروايات النقلية التفسيرية . فمن قوله فى الآية : « وأن منها لما يهبط من خشية الله » . . . اختلف أهل النحو فى معنى هبوط ما هبط من الحجارة من خشية الله .

فقال بعضهم : إن هبوط ما هبط منها من خشية الله تفيؤ ظلاله . وقال آخرون ذلك الجبل الذى صار دكاً إذ تجلى له ربه .

وقال بعضهم : ذلك كان منه ويكون بأن الله جل ذكره أعطى بعض الحجارة المعرفة والفهم فعقل طاعة الله فأطاعه كالذى روى عن الجذع الذى كان يستند إليه رسول الله ﷺ إذا خطب فلما تحول عنه حن وكالذى روى عن النبى ﷺ أنه قال أن حجراً كان يسلم على فى الجاهلية أنى لأعرفه الآن .

وقال آخرون : بل قوله يهبط من خشية الله كقوله جداراً يريد أن ينقض ولا إرادة له قالوا : وإنما أريد بذلك أنه من عظم أمر الله يرى كأنه هابط خاشع من ذل خشية الله كما قال زيد الخيل :

بجمع تضل البلق فى حجراته ترى الأكم فيها سجداً للحوافر

وكما قال سويد بن أبى كاهل يصف عدواً له يريد أنه ذليل :

ساجد المنخر إذ يرفعه خاشع الطرف أصم المستمع

وكما قال جرير بن عطيه :

لما أتى خبر الرسول تضعضعت   سور المدينة والجبال الخشع

وقال آخرون : معنى قوله يهبط من خشية الله أى يوجب الخشية لغيره بدلالته على صانعه كما قيل ناقة تاجرة إذا كانت من نجابتها وفراهتها تدعو الناس إلى الرغبة فيها كما قال جرير بن عطية :

وأعور من نبهان أما نهاره   فأعمى وأما ليله فبصير

فجعل الصفة لليل والنهار وهو يريد بذلك صاحبه النبهانى الذى يهجوه من أجل أنه فيهما كان ما وصفه به .

وهذه الأقوال وإن كانت غير بعيدات المعنى مما تحتمله الآية من التأويل فإن تأويل أهل التأويل من علماء سلف الأمة بخلافها فلذلك لم نستجز صرف تأويل الآية إلى معنى منها . وقد دللنا فيما مضى على معنى الخشية وأنها الرهبة والمخافة فكرهنا إعادة ذلك فى هذا الموضع(١) .

(ى) وحتى فيما تختلف فيه اجتهادات الروايات النقلية فى التفسير فإنه يضمها معاً ويعتبرها مما يجوز ويحتمله تفسير الآية . بل وينتهى إلى تسمية هذه المحتملات إجماعاً وحجة ولا يتيح فى الوقت نفسه أن يدخل الرأى اللغوى فى هذا الحيز المسمى إجماعا أو حجة فيذكر فى تفسير (الم) :

. . . اختلفت تراجمه القرآن فى تأويل قول الله تعالى ذكره : الم فقال بعضهم هو إسم من أسماء القرآن : ذكر من قال ذلك :

---

(١) تفسير الطبرى حـ١ ص ٢٨٩ ـ ٢٩٠

... عن قتادة : فى قوله الم قال : اسم من أسماء قرآ .

... عن مجاهد : قال : الم اسم من أسماء القرآن .

... عن ابن جريج قال : الم اسم من أسماء القرآن .

وقال بعضهم هو فواتح يفتتح الله بها القرآن . ذكر من قال ذلك .

... ابن جريج عن مجاهد قال : الم فواتح يفتتح الله بها القرآن .

... عن سفيان عن مجاهد قال : الم فواتح .

... سفيان عن أبى نجيح عن مجاهد قال : الم ، حم ، المص ، ص ، فواتح افتتح الله بها .

وقال بعضهم : هو اسم للسورة . ذكر من قال ذلك :

... عبد الله بن وهب قال : سألت عبد الرحمن بن زيد بن أسلم عن قول الله: الم ذلك الكتاب وألم تنزيل والمر تلك فقال أبى إنما هى أسماء السور .

وقال بعضهم هو اسم الله الأعظم . ذكر من قال ذلك :

... شعبة قال سألت السدى عن حم وطسم والم فقال قال ابن عباس هو اسم الله الأعظم .

... عن مرة الهمدانى قال قال عبد الله فذكر نحوه .

... عن الشعبي قال : فواتح السور من أسماء الله .

وقال بعضهم : هو قسم أقسم الله به وهو من أسماء الله :

... عن عكرمة قال : الم قسم .

وقال بعضهم هو حروف مقطعة من أسماء وأفعال كل حرف من ذلك لمعنى غير معنى الحرف الآخر . ذكر من قال ذلك :

... عن أبى الضحى عن ابن عباس : الم قال أنا الله أعلم .

... عن سعيد بن جبير قال قوله : الم قال أنا الله أعلم .

... عن أبى مالك وعن أبى صالح عن ابن عباس وعن مرة الهمدانى عن ابن مسعود وعن ناس من أصحاب النبى ﷺ الم قال أما الم فهو حرف اشتق من حروف هجاء أسماء الله جل ثناؤه .

... عن سعيد بن جبير عن ابن عباس فى قوله : الم وحم ون قال اسم مقطع .

وقال بعضهم هى حروف هجاء موضوع . ذكر من قال ذلك :

... عن خصيف عن مجاهد قال : فواتح السور كلها ق ، ص ، حم ، طسم ، والر وغير ذلك هجاء موضوع .

وقال بعضهم : هى حروف يشتمل كل حرف منها على معان شتى مختلفة ذكر من قال ذلك .

... عن الربيع بن أنس فى قول الله تعالى ذكره الم قال : هذه الأحرف من التسعة والعشرين حرفاً دارت فيها الألسن كلها ليس منها حرف إلا وهو مفتاح اسم من أسمائه وليس منها حرف إلا وهو فى آلائه وبلائه وليس منها حرف إلا وهو مدة قوم وآجالهم .

وقال عيسى بن مريم وعجيب ينطقون فى أسمائه ويعيشون فى رزقه فكيف يكفرون قال الألف مفتاح اسمه الله واللام مفتاح اسمه لطيف والميم مفتاح اسمه مجيد والألف آلاء الله واللام لطفه والميم مجده . الألف سنه واللام ثلاثون سنة والميم أربعون سنة .

وقال بعضهم هى حروف من حساب الجمل كرهنا ذكر الذى حكى ذلك عنه إذ كان الذى رواه ممن لا يعتمد على روايته ونقله وقد مضت الرواية بنظير ذلك من القول عن الربيع بن أنس .

وقال بعضهم لكل كتاب سر وسر القرآن فواتحه .

وأما أهل العربيه فإنهم اختلفوا فى معنى ذلك .

فقال بعضهم هى حروف من حروف المعجم . استغنى بذكر ما ذكر منها فى أوائل السور عن ذكر بواقيها التى هى تتمة الثمانيه والعشرين حرفاً ...

وقال آخرون بل ابتدئت بذلك أوائل السور ليفتح لاستماعه أسماع المشركين إذ تواصوا بالاعراض عن القرآن حتى إذا استمعوا له تلى عليهم المؤلف منه .

وقال بعضهم الحروف هى فواتح السور حروف يستفتح الله بها كلامه . فإن قيل هل يكون من القرآن ما ليس له معنى فإن معنى هذا أنه افتتح بها ليعلم أن السورة التى قبلها قد انقضت وأنه أخذ فى أخرى فجعل هذا علامة انقطاع ما بينهما وذلك فى كلام العرب، ينشد الرجل منهم الشعر فيقول « بل » .

وبلدة ما الانس من آهالها

ويقول لا بل :

ما هاج أحزاناً وشجوا قد شجا

وبل ليست من البيت ولا تعد فى وزنه ولكن يقطع بها كلاماً ويستأنف الآخر :

قال أبو جعفر ولكل قول من الأقوال التى قالها الذين وصفنا قولهم فى ذلك وجه معروف ...

... والصواب من القول عندى فى تأويل مفاتح السور التى هى حروف المعجم أن الله جل ثناؤه جعلها حروفاً مقطعة ولم يصل بعضها ببعض فيجعلها كسائر الكلام المتصل الحروف لأنه عز ذكره أراد بلفظه الدلالة بكل حرف منه على معان كثيرة لا على معنى واحد كما قال الربيع بن أنس وإن كان الربيع قد اقتصر به على معان ثلاثة دون ما زاد عليها والصواب فى تأويل ذلك عندى أن كل حرف منه يحوى ما قاله الربيع وما قاله سائر المفسرين غيره فيه سوى ما ذكرت من القول عمن ذكرت عنه من أهل العربية أنه كان يوجه تأويل ذلك إلى أنه حروف هجاء استغنى بذكر ما ذكر منه فى مفاتح السور عن ذكر تتمة الثمانية والعشرين حرفاً من حروف المعجم بتأويل أن هذه الحروف ذلك الكتاب مجموعة لا ريب فيه فإنه قول خطأ فاسد لخروجه عن أقوال جميع الصحابة ومن بعدهم من الخالفين من أهل التفسير والتأويل فكفى دلالة على خطئه شهادة الحجة عليه بالخطأ مع إبطال قائل ذلك قوله الذى حكيناه عنه إذ صار إلى البيان عن رفع ذلك الكتاب بقوله مرة أنه مرفوع كل واحد منهما بصاحبه ومرة أخرى أنه مرفوع بالراجع من ذكره فى قوله لا ريب فيه ومرة بقوله هدى للمتقين وذلك ترك منه لقوله أن ألم رافعه ذلك الكتاب وخروج من القول الذى ادعاه فى تأويل ألم ذلك الكتاب وأن تأويل ذلك هذه الحروف ذلك الكتاب. فإن قال لنا قائل وكيف يجوز أن يكون حرف واحد شاملا الدلالة على معان كثيرة مختلفة قيل كما جاز أن تكون كلمة واحدة تشتمل على معان كثيرة مختلفة كقولهم للجماعة من الناس أمة وللحين من الزمان(١).

وهكذا لا يبيح الطبرى للتفسير اللغوى أن يجتهد فيما سبق أن اجتهدت فيه

(١) تفسير الطبرى جـ ١ ص ٦٧ — ٧٢

الرواية التفسيرية النقلية وإلا عده خارجا على الإجماع .

بل وهو لا يسمح لرجل اللغة أن يستنبط من الآية معنى لم يقل به رجل من رجال التفسير .

فعند الآية « وكلما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذى رزقنا من قبل وأتوا به متشابها » يقول : وقد زعم بعض أهل العربية أن معنى قوله وأتوا به متشابها أنه متشابه فى الفضل أن كل واحد منه له من الفضل فى نحوه مثل الذى للآخر فى نحوه .

ثم يعلق الطبرى على هذا الرأى بما نصه : وليس هذا قولا نستجيز التشاغل بالدلالة على فساده لخروجه عن قول جميع علماء أهل التأويل . وحسب قول بخروجه عن قول أهل العلم دلالة على خطئه[1] .

(ك) والطبرى رجل واع بهدفه وخطة عمله فى التفسير فهو حين يتناول النحو فى النص القرآنى لا يتناوله مشغولا بصنعة النحو وتفريعاته ولكنه مهتم بمنطق الآية القرآنية ولماذا ترابطت كلماتها بهذه الكيفية أو تلك ترابطا تتضح آثاره فيما يعترى أواخر الكلمات من حركات الإعراب أو حروفه وكان أمام الطبرى أيضا تراث من النحو القرآنى انحدر إليه من القرون التى سبقته وكان لا بد أن يقف من هذا التراث موقفا يماثل ذلك الذى اتخذه من التراث النقلى ومن التراث اللغوى فى التفسير .

فهو يأخذ بالإجماع حتى فى الآراء النحوية فيعرضها أولا ثم يختار منها ما يتفق مع الطريقة المألوفة للعرب فى التعبير .

---

(١) تفسير الطبرى جـ١ ص ١٣٢

مثاله « براءة » مرفوعة بمحذوف وهو « هذه » كما فى قوله : « سورة أنزلناها » مرفوعة بمحذوف هو « هذه » . ولو قال قائل : « براءة » مرفوعة بالعائد من ذكرها فى قوله : « إلى الذين عاهدتم » ،وجعلها كالمعرفة ترفع ما بعدها، إذ كانت قد صارت بصلتها وهى قوله : « من الله ورسوله » كالمعرفة، وصار معنى الكلام : البراءة من الله ورسوله إلى الذين عاهدتم من المشركين كان مذهبا غير مدفوعة صحته ، وإن كان القول الأول أعجب إلى ، لأن من شان العرب أن يضمروا لكل معاين ، نكرة كان أو معرفة ذلك المعاين « هذا » و « هذه » فيقولون عند معاينتهم الشىء الحسن : « حسن والله » ، والقبيح « قبيح والله » يريدون : هذا حسن والله ، وهذا قبيح والله ، فلذلك اخترت القول الأول(١) .

(ل) وإذا تخالفت الآراء النحوية فإن الطبرى ينبه إلى ما يترتب على تلك الاختلافات من أثر فى المعنى يخرج منها بما يميل هو إليه من رأى ولنرى صنيعه عند الآية : « وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا » قال :

يعنى جل ثناؤه بذلك وما يعلم وقت قيام الساعة وانقضاء مدة أجل محمد وأمته وما هو كائن إلا الله دون من سواه من البشر الذين أملوا إدراك علم ذلك من قبل الحساب والتنجيم والكهانة . وأما الراسخون فى العلم فيقولون آمنا به كل من عند ربنا لا يعلمون ذلك ولكن فضل علمهم فى ذلك على العلم بأن الله هو العالم بذلك دون من سواه من خلقه .

واختلف أهل التأويل فى تأويل ذلك وهل الراسخون معطوف على إسم الله بمعنى إيجاب العلم لهم بتأويل المتشابه . أو هو مستأنف ذكرهم بمعنى الخبر عنهم أنهم يقولون آمنا بالمتشابه وصدقنا أن علم ذلك لا يعلمه إلا الله .

---

(١) تفسير الطبرى جـ ١٤ ص ٩٥ . ط . دار المعارف .

فقال بعضهم معنى ذلك وما يعلم تأويل ذلك إلا الله وحده منفرداً بعلمه وأما الراسخون فى العلم فإنهم ابتدىء الخبر عنهم بأنهم يقولون آمنا بالمتشابه والمحكم وأن جميع ذلك من عند الله . ذكر من قال ذلك :

... عن ابن أبى مليكه عن عائشة قوله : والراسخون فى العلم يقولون آمنا به : قالت كان من رسوخهم فى العلم أن آمنوا بمحكمه ومتشابهه ولم يعلموا تأويله .

... عن ابن طاووس عن أبيه قال كان ابن عباس يقول : وما يعلم تأويله إلا الله يقول الراسخون آمنا به .

... قال هشام بن عروة كان أبى يقول فى هذه الاية : وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم أن الراسخون فى العلم لا يعلمون تأويله ولكنهم يقولون آمنا به كل من عند ربنا .

... عن أبى نهيك الأسدى قوله : وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم فيقول إنكم تصلون هـذه الآية وأنها مقطوعة وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عنـد ربنا فانتهى علمهم إلى قولهم الذى قالوا .

... عمرو بن عثمان بن عبد الله بن موهب قال سمعت عمر بن عبد العزيز يقول : والراسخون فى العلم انتهى علم الراسخين فى العلم بتأويل إلى أن قالوا آمنا به كل من عند ربنا .

أشهب عن مالك فى قوله : وما يعلم تأويله إلا الله قال ثم ابتدأ فقال والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وليس يعلمون تأويله . وقال آخرون بل معنى ذلك وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم وهم مع علمهم بذلك ورسوخهم فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا . ذكر من قال ذلك :

... عن مجاهد عن ابن عباس أنه قال : أنا ممن يعلمون تأويله .

... عن ابن أبي نجيح عن مجاهد والراسخون في العلم يعلمون تأويله ويقولون آمنا به .

... عن شبل عن ابن أبي نجيح عن مجاهد والراسخون في العلم يعلمون تأويله ويقولون آمنا به .

... عن ابن أبي نجيح عن الربيع والراسخون في العلم يعلمون تأويله ويقولون آمنا به .

... عن ابن إسحق عن محمد بن جعفر بن الزبير وما يعلم تأويله الذي أراد ما أراد إلا الله[1] والراسخون في العلم يقولون آمنا به .

ثم ردوا تأويل المتشابه على ما عرفوا من تأويل المحكمة التي لا تأويل لأحد فيها إلا تأويل واحد فاتسق بقولهم الكتاب وصدق بعضه بعضاً فنفذت به الحجة وظهر به العذر وزاح به الباطل ودفع به الكفر .

فمن قال القول الأول في ذلك وقال أن الراسخين لا يعلمون تأويل ذلك وإنما أخبر عنهم بإيمانهم وتصديقهم بأنه من عند الله فإنه يرفع الراسخين في العلم بالابتداء في قول البصريين ويجعل خبره يقولون آمنا به . وأما في قول بعض الكوفيين فبالعائد من ذكرهم في يقولون وفي قول بعضهم بجملة الخبر عنهم وهي يقولون .

---

(١) يقول المصحح « الذي أراد » و « ما أراد » لعلهما في نسختان جمع بينهما الناسخ .

ومن قال القول الثانى وزعم أن الراسخين يعلمون تأويله عطف بالراسخين على اسم الله فرفعهم بالعطف عليه .

والصواب عندنا فى ذلك أنهم مرفوعون بجملة خبرهم بعدهم وهى يقولون لما قد بينا قبل من أنهم لا يعلمون تأويل المتشابه الذى ذكره الله عز وجل فى هذه الآية وهو فيما بلغنى مع ذلك فى قراءه أبى ويقول الراسخون فى العلم كما ذكرناه عن ابن عباس أنه كان يقرأه وفى قراءة عبد الله أن تأويله إلا عند الله والراسخون فى العلم يقولون[1] .

(م) ولهذا فإن الطبرى ينقد أبا عبيده فى مجازه لاعتباره أن « لا » زائدة وما ينبنى على ذلك من فساد للمعنى .

ففى تأويل قوله تعالى : « ولا الضالين » قال أبو جعفر : كان بعض أهل البصرة يزعم أن لا مع الضالين أدخلت تتميا للكلام والمعنى إلغاؤها ويستشهد على قيله ذلك ببيت العجاج :

فى بيت لاحور سرى وما شعر

ويتأوله بمعنى : فى بئر حور سرى أى فى بئر هلكة وأن « لا » بمعنى الإلغاء والصلة ويعتل أيضاً لذلك بقول أبى النجم .

فما ألوم البيض أن لا تسخرا   لما رأين الشمط القفندرا

وهو يريد فما ألوم البيض أن تسخر . ويقول الأحوص :

ويلحيننى فى اللهو أن لا أحبه   وللهو داع دائب غير غافل

(١) تفسير الطبرى ج٣ ص١٢٢ – ١٢٣ .

يريد ويلحينني في اللهو أن أحبه و بقوله تعالى: « ما منعك أن لا تسجد » يريد أن تسجد . وحكى عن قائل هذه المقالة أنه كان يتأول غير التي مع المغضوب عليهم أنها بمعنى سوى فكأن معنى الكلام كان عنده إهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم الذين هم سوى المغضوب عليهم والضالين . وكان بعض نحويي الكوفيين يستنكر ذلك من قوله ويزعم أن غير التي مع المغضوب عليهم لو كانت بمعنى سوى لكان خطأ أن يعطف عليها بلا إذ كانت لا لا يعطف بها إلا على جحد قد تقدمها .. قال أبو جعفر وهذا القول الآخر أولى بالصواب من الأول(١) .

وليس الطبري متعصباً على أبي عبيدة بل هو يخالفه في موضوعية ويوافقه في موضوعية أيضاً ولهذا نراه ينقل عن أبي عبيدة في مجازه الرأي النحوي لا يجانب الصواب ... وقيل معنى قوله « حتى إذا فشلتم وتنازعتم في الأمر وعصيتم من بعد ما أراكم ما تحبون » .

حتى تنازعتم في الأمر فشلتم وعصيتم من بعد ما أراكم ما تحبون أنه من المقدم الذي معناه التأخير وأن الواو دخلت في ذلك ومعناها السقوط كما قلنا في « فلما أسلما وتله للجبين وناديناه » معناه ناديناه وهذا مقول في حتى إذا وفي لما ومنه قول الله عز وجل . « حتى إذا فتحت يا جوج ومأجوج » . ثم قال : « واقترب الوعد الحق » (ومعناه اقترب وكما قال الشاعر :

حتى إذا قملت بطونكم ورأيتم أبناءكم شبوا
وقلبتم ظهر المجن لنا إن اللئيم العاجز الخب(٢)

ولم نستطرد حين وقفنا عند المثال الأخير لأبي عبيدة وإنما أردنا أن نقرر

(١) تفسير الطبري جـ١ ص ٦٢-٦٣

(٢) تفسير الطبري جـ٤ ص ٨٥

حقيقة التزم بها الطبرى فى منهجه وهى أن يناقش فى موضوعية علمية لا يخالطها أى هوى وهـــذه خصيصة نحرص على اللفت إليها لأن الطبرى كثيراً ما خالف أبا عبيدة ولكنه الخلاف فى المنهج أولا وأخيراً .

(ن) ثم أن الطبرى فى معـالجاته للنحو القرآنى يلمح ما وراء حركات الإعراب من معنى إدراكاً منه أن النحو هندسة تعبير تبنى العلاقات بين الكلمات فى أى تعبير وعن تلك الفكرة يصدر فى تحليله النحوى قال وأما قوله : « ويتوب الله على من يشاء » ، فإنه خبر مبتدأ ، ولذلك رفع ، وجزم الأحرف الثلاثة قبـل ذلك على وجه المجازاة ، كأنه قال . قاتلوهم ، فإنكم إن تقاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم ويخزهم ، وينصركم عليهم . ثم ابتدأ فقال : « ويتوب الله على من يشاء » لأن القتال غير موجب لهم التوبة من الله ، وهو موجب لهم العذاب من الله . والخزى وشفاء صـــدور المؤمنين ، وذهاب غيظ قلوبهم فجزم ذلك شرطاً وجزاء على القتال ، ولم يكن موجباً القتال التوبة ، فابتدىء الخبر به ورفع[1] .

وهكذا أفاد الطبرى من تراث التفسير اللغوى ولكنه تناوله بأسلوب لم تختف معه شخصيته أو يفقد أصالته بل كان يختار من هذا التراث فى حيز التفسير بالمأثور ووفق الخطة التى صارح بها منذ مطلع تفسيره . وتكون وقفتنا الأخيرة مع الطبرى ومنهجه .

٧ - فى الأسلوب :

وقد بسط الطبرى فكرته عن الأسلوب القرآنى حين تحدث فى مقدمة تفسيره عن عربية القرآن ومنزلته البلاغية بما لم يخرج به عما سبقه إليه الدارسون فى

---

(١) تفسير الطبرى جـ١٤ ص١٦٢ ط . دار المعارف .

الإعجاز القرآنى وكان البحث حتى عصر الطبرى يرتكز على محورين أساسيين أن القرآن معجز بما فيه من أخبار الغيب وأنه معجز بنظمه وتأليفه . كان هذان المحوران يدور عليهما أكثر ما يدور البحث فى قضية الإعجاز القرآنى وإن كان ثمة محاور أخرى لا نعرض لها هنا لأن الطبرى لم يشر إليها أو يتحدث عنها .

(ا) ونحن نسمع إلى إجمال عام — إلى جانب ما أشار إليه الطبرى فى المقدمة للرأى فى الإعجاز القرآنى حين تحين مناسبة الحديث عن الأحرف السبعة فيكون منها هذا التفسير الذى يوازن فيه الطبرى بين الكتب المقدسة واضعاً القرآن فى كفة والكتب السابقة عليه فى كفة أخرى: فى باب : (القول فى البيان عن معنى قول رسول الله ﷺ أنزل القرآن من سبعة أبواب الجنة وذكر الأخبار المروية بذلك) .

يقول الطبرى : اختلفت النقلة فى ألفاظ الخبر بذلك عن رسول الله ﷺ فروى عن ابن مسعود عن النبى ﷺ أنه قال : كان الكتاب الأول نزل من باب واحد وعلى حرف ونزل القرآن من سبعة أبواب وعلى سبعة أحرف : زجر وأمر وحلال وحرام ومحكم ومتشابه وأمثال فأحلوا حلاله وحرموا حرامه وافعلوا ما أمرتم به وانتهوا عما نهيتم عنه واعتبروا بأمثاله واعملوا بمحكمه وآمنوا بمتشابهه وقولوا آمنا به كل من عند ربنا ... الخ ...

ثم يفسر الطبرى هذا فيقول .. كل كتاب تقدم كتابنا نزوله على نبى من أنبياء الله صلوات الله عليهم فإنما نزل بلسان واحد متى حول إلى غير اللسان الذى نزل به كان ذلك له ترجمة وتفسيراً لا تلاوة له على ما أنزله الله . وأنزل كتابنا بألسن سبعة بأى تلك الألسن السبعة تلاه التالى كان له تالياً على ما أنزله الله لا مترجماً ولا مفسراً حتى يحوله عن تلك الألسن السبعة إلى غيرها

فيصير فاعل ذلك حينئذ إذا أصاب معناه مترجماً له كما كان التالى لبعض الكتب التى أنزلها الله بلسان واحد إذا تلاه بغير اللسان الذى نزل به له مترجماً لا تالياً على ما أنزله الله به فذلك معنى قول النبي ﷺ : كان الكتاب الأول نزل على حرف واحد ونزل القرآن على سبعة أحرف وأما معنى قوله ﷺ أن الكتاب الأول نزل من باب واحد ونزل القرآن من سبعة أبواب فإنه ﷺ عنى بقوله نزل الكتاب الأول من باب واحد والله أعلم ما نزل من كتب الله على من أنزله من أنبيائه خالياً من الحدود والأحكام والحلال والحرام كزبور داود الذى إنما هو تذكير ومواعظ وإنجيل عيسى الذى هو تمجيد ومحامد وحض على الصفح والإعراض دون غيرها من الأحكام والشرائع وما أشبه ذلك من الكتب التى نزلت ببعض المعانى السبعة التى يحوى جميعها كتابنا الذى خص الله به نبينا محمد ﷺ وأمته فلم يكن المتعبدون بإقامته يجدون لرضا الله تعالى ذكره مطلباً ينالون به الجنة ويستوجبون منه القربة إلا من الوجه الواحد الذى أنزل به كتابهم وذلك هو الباب الواحد من أبواب الجنة الذى نزل منه ذلك الكتاب وخص الله نبينا محمداً ﷺ بأن أنزل عليهم كتابه على أوجه سبعة من الوجوه التى ينالون بها رضوان الله ويدركون بها الفوز بالجنة إذا أقاموها فلكل وجه من أوجهه السبعة باب من أبواب الجنة التى نزل منه القرآن لأن العامل بكل وجه من أوجهه السبعة عامل فى باب من أبواب الجنة وطالب من قبله الفوز بها والعمل بما أمر الله جل ذكره فى كتابه باب من أبواب الجنة .

وترك ما نهى الله عنه فيه باب آخر ثان من أبوابها .
وتحليل ما أحل الله فيه باب ثالث من أبوابها .
وتحريم ما حرم الله فيه باب رابع من أبوابها .
والإيمان بمحكمه المبين باب خامس من أبوابها .

والتسليم لمتشابهه الذى استأثر الله بعلمه وحجب علمه عن خلقه والإقرار بأن كل ذلك من عند ربه باب سادس من أبوابها .

والاعتبار بأمثاله والاتعاظ بعظاته باب سابع من أبوابها .

فجميع ما فى القرآن من حروفه السبعة وأبوابه السبعة التى نزل منها جعله الله لعباده إلى رضوانه هاديا ولهم إلى الجنة قائدا(١) .

(ب) ومن هذا البيان المفصل المقارن بين الكتب السماوية نجده فى مواطن من تفسيره يتعرض للموضوع الكبير الأول فى إعجاز القرآن ونعنى به الاخبار عن الغيوب وهو يتحدث عن هذا فى مناسبة تفسيره للآية : « قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم » يقول : وهذا خبر من الله جل ذكره عن ملائكته بالأوبة إليه وتسليم علم ما لم يعلموه له وتبريهم من أن يعلموا أو يعلم أحد شيئا إلا ما علمه تعالى ذكره :

وفى هذه الآيات الثلاث العبرة لمن اعتبر والذكرى لمن أدكر والبيان لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد عما أودع الله جل ثناؤه آى هذا القرآن من لطائف الحكم التى تعجز عن أوصافها الألسن . وذلك أن الله جل ثناؤه احتج فيها لنبيه ﷺ على من كان بين ظهرانيه من يهود بنى إسرائيل باطلاعه إياه من علوم الغيب التى لم يكن جل ثناؤه اطلع عليها من خلقه إلا خاصا . ولم يكن مدركا علمه إلا بالأنباء والأخبار لتتقرر عندهم صحة نبوته ويعلموا أن ما أتاهم به فمن عنده ودل فيها على أن كل مخبر خبراً عما قد كان أو عما هو كائن مما لم يكن ولم يأته به خبر ولم يوضع له على صحته برهان فتقول ما يستوجب به من ربه العقوبة ألا ترى أن الله جل ذكره رد على ملائكته قيلهم « أتجعل فيها من يفسد

---

(١) تفسير الطبرى حـ ١ ص ٢٣ ـ ٢٥

فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إنى أعلم ما لا تعلمون» وعرفهم أن قيل ذلك لم يكن جائزاً لهم بما عرفهم من قصور علمهم عند عرضه ما عرض عليهم من أهل الأسماء. فقال: أنبئونى بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين » فلم يكن لهم مفزع إلا الإقرار بالعجز والتبرى إليه أن يعلموا إلا ما علمهم بقولهم: « سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا» فكان فى ذلك أوضح الدلالة وأبين الحجة على كذب مقالة كل من ادعى شيئا من علوم الغيب من الحزاة والكهنة والقافة والمنجمة(١) .

(ﺣ) ومما يحسب للطبرى من فضل فى بحثه الأسلوب القرآنى أنه حفظ لنا نظرة السلف إلى أسلوب القرآن وضمن تفسيره روايات نقلية فى النظر إلى أسلوب القرآن ومعانيه موازيا فى هذا تضمينه تفسيره الروايات النقلية فى تفسير القرآن ويكفينا هنا أن نمثل لجمعه هذا التراث :

فهذا عمر بن الخطاب يرى توافقا بين معانى القرآن ومعنى بعض ما سمعه من التوراه فمصدر الكتب السماوية واحد . .

ففى رواية عن الشعبي أن عمر قال . . . كنت أشهد اليهود يوم مدراسهم فأعجب من التوراة كيف تصدق الفرقان ومن الفرقان كيف يصدق التوراة(٢).

وكان من السلف من يوازن بين معانى حديث الرسول والقرآن :

. . . عن أيوب عن سعيد بن جبير قال: قال رسول الله ﷺ : ما من أحد يسمع بى من هذه الأمة ولا يهودى ولا نصرانى فلا يؤمن بى إلا دخل النار . فجعلت أقول أين مصداقها فى كتاب الله قال وقلما سمعت حديثا عن النبى ﷺ

---

(١) تفسير الطبرى ﺟ١ ص١٧٤ ، ١٧٥

(٢) تفسير الطبرى ﺟ١ ص ٣٤٣

ألا وجدت له تصديقا فى القرآن حتى وجدت هــذه الآيات ومن يكفر به من الأحزاب فالنار موعده ، الملل كلها(١) .

وهذه عائشة توضح بفطنتها مناسبة نزول الآى ليتضح بذلك لما كان الأسلوب القرآنى على هذا النحو من أنحاء التعبير .

... عن ابن شهاب قال حدثنى عروة بن الزبير قال : سألت عائشه فقلت لها أرأيت قول الله : إن الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما ، وقلت لعائشة : والله ما على أحـــد جناح أن لا يطوف بالصفا والمروة . فقالت عائشة : بئس ما قلت يا ابن أختى أن هـــذه الآية لو كانت كما أولتها كانت : لا جناح عليه أن لا يطوف بهما ولكنها إنما أنزلت فى الأنصار كانوا قبل أن يسلموا يهلون لمناة الطاغية التى كانوا يعبـــدون بالمشلل وكان من أهل لها يتحرج أن يطوف بين الصفا والمروة . فلما سألوا رسول الله ﷺ عن ذلك فقالوا : يا رسول الله : إنا كنا نتحرج أن نطوف بين الصفا والمروة أنزل الله تعالى ذكره ، إن الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما ، قالت عائشة ثم قد سن رسول الله ﷺ الطواف بينهما فليس لأحد أن يترك الطواف بينهما(٢) .

ويتنبه عمر للنكته فى التعبير بلفظه ، كنتم ، فينقل السدى فى تفسيره للآية : ، كنتم خير أمه أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ، أن عمر بن الخطاب قال : لو شاء الله لقال أنتم فكنا كلنا ولكن قال كنتم فى خاصة من أصحاب رسول الله ﷺ ومن صنع صنيعهم كانوا خير أمة أخرجت

---

(١) تفسير الطبرى حـ١٢ ص١٣

(٢) تفسير الطبرى حـ٢ ص ٢٩

الناس يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر(١) .

ونرى السلف حينما يعرضون للنص القرآنى ويكون فيه من الأساليب أسلوب كناية مثلا فإن الشكل لا يستوقفهم ولكنهم يقصدون ، تواً إلى المعنى . مثالى ذلك عن ابن عباس فى الآية « يوم يكشف عن ساق » . . .

قال : عن أمر عظيم كقول الشاعر :

وقامت الحرب بنا على ســـاق

وعن ابن جريج عن مجاهد قوله : « يوم يكشف عن ساق » قال شدة الأمر وجده . قال ابن عباس هى أشد ساعه فى يوم القيامة(٢) .

ويبحثون فيما تجرى عليه الآية من أسلوب تقديم أو تأخير منبهين إلى معنى الآية وفق هذا الأسلوب :

. . . عن سعيد عن قتـــادة قوله : ولولا كلمة سبقت من ربك لكان لزاماً وأجل مسمى وهذه من مقاديم الكلام يقول : لولا كلمة سبقت من ربك وأجل مسمى لكان لزاماً والأجل المسمى الساعة لأن الله تعالى يقول بل الساعة موعدهم والساعة أدهى وأمر . .

. . . أخبرنا ابن وهب قال : قال ابن زيد فى قوله : ولولا كلمة سبقت من ربك لكان لزاماً وأجل مسمى . قال هذا مقدم ومؤخر : ولولا كلمة سبقت من ربك وأجل مسمى لكان لزاما (٣) .

وإذن فقد كانت نظرات السلف إلى الأسلوب القرآنى منصبة أساساً على المعنى

---

(١) تفسير الطبرى ٤ ص ٢٩

(٢) تفسير الطبرى ج٢٩ ص ٢٤

(٣) تفسير الطبرى ح١٦ ص١٦٧

وأن اتجهت أحياناً إلى الاسلوب فإنما لتكشف المعنى الذى يحتويه هذا الأسلوب وهذا طبيعى من السلف لأن المعانى القرآنية هى التى استأثرت باهتمامهم يستفتونها فى تنظيم حياتهم الدينويه ويتبعونها فى عبادتهم ومسلكهم الدينى وليس من شك فى أن لتفسير الطبرى قيمة فى هذه الناحية إذ حفظ لنا هذه النظرات الأسلوبية فى القرآن عن الأقدمين يمكن لمؤرخ البلاغة من غير شك أن يفيد منها بعد الجمع والاستقصاء والترتيب فالدرس .

ثم نعود إلى الطبرى باحثاً فى الأسلوب القرآنى .

(د) وينبغى ألا نغفل عن أن الطبرى مفسر همه المعنى فإذا بدا له حينا أن يعرض للشكل فإنما ليصل منه إلى المعنى ومن هنا نرى أن الطبرى إنما يعرض للاسلوب القرآنى من حيث أفادته المعنى وأن صور التعبير المختلفة فتهدف كلها إلى وضوح المعنى فالطبرى المرجح للمعنى يفسر النص القرآنى تفسيراً يوثق من ارتباط المعنى فى اللفظ القرآنى بالبيئة العربية .

ويبدو ذلك فى المناقشة التالية التى يعرض فيها الآراء ويخاص هو برأيه :

يقول ... فإن قال لنا قائل وكيف قيل وجعل لكم سرابيل تقيكم الحر » فخص بالذكر الحر دون البرد وهى تقى الحر والبرد . أم كيف قيل « وجعل لكم من الجبال أكناناً » وترك ذكر ما جعل لهم من السهل .

قيل له : قد اختلف فى السبب الذى من أجله جاء التنزيل . وسنذكر ما قيل فى ذلك ثم ندل على أولى الأقوال فى ذلك بالصواب .

... عن عثمان عن عطاء عن أبيه قال : إنما نزل القرآن على قدر معرفتهم الا ترى إلى قول الله تعالى ذكره « والله جعل لكم مما خلق ظلالا وجعل لكم من

الجبال أكناناً ، وما جعل لهم من السهول أعظم وأكثر ولكنهم كانوا أصحاب جبال ألا ترى إلى قوله « ومن أصوافها وأوبارها وأشعارها أثاثاً ومتاعاً إلى حين وما جعل لهم من غير ذلك أعظم منه وأكثر ولكنهم كانوا أصحـــاب وبر وشعر ألا ترى إلى قوله « وينزل من السماء من جبال فيها من برد يعجبهم . من ذلك وما أنزل من الثلج أعظم وأكثر ولكنهم كانوا لا يعرفون به ألا ترى إلى قوله سرابيل تقيكم الحر وما تقى من البرد أكثر وأعظم ولكنهم كانوا أصحاب حر فالسبب الذى من أجله خص الله تعالى ذكره السرابيل بأنها تقى الحر دون البرد على هذا القول هو أن المخاطبين بذلك كانوا أصحاب حر فذكر الله تعالى ذكره نعمته عليهم بما يقيهم مكروه ما به عرفوا مكروهه دون ما لم يعرفوا مبلغ مكروهه وكذلك ذلك فى سائر الأحرف الأخر .

وقال آخرون : ذكر ذلك خاصه اكتفاء بذكر أحـدهما من ذكر الآخر إذ كان معلوماً عند المخاطبين به معناه وأن السرابيل التى تقى الحر تقى أيضاً البرد .

وقالوا ذلك موجود فى كلام العرب مستعمـل واستشهدوا لقولهم بقول الشاعر :

وما أدرى إذا يممت وجهاً   أريد الخير أيهمـا يلينى

فقال أيهما يلينى يريد الخير والشر وإنما ذكر الخير لأنه إذا أراد الخير فهو يتقى الشر .

وأولى الأقوال فى ذلك بالصواب قول من قال أن القوم خوطبوا على قدر معرفتهم وإن كان فى ذكر بعض دلالة على ما ترك ذكره لمن عرف المذكور والمتروك وذلك أن الله تعالى ذكره إنما عدد نعمه التى أنعمها على الذين قصدوا بالذكر فى هذه السورة دون غيرهم فذكر أياديه عندهم[1] .

---

(١) تفسير الطبرى جـ١٤ ص ١٠٤ـ١٠٥

وهكذا تطالعنا تلك الطريقة الأصيلة التي يلتزم بها الطبرى وهى أن يعرض في أمانة الآراء في التفسير وفي الأسلوب يختار من بينها ويرجح ما يختار — ويبدى لذلك الأسباب مجادلا ومحاولا الاقناع وحينما كان يحـال لهذا العرض الأسلوبى نراه حيناً مترفقاً وحيناً يبلغ به الحماس حد العنف فى مناقشته وبخاصة عند ما يكون ذلك النقاش مع أبى عبيدة فى مجازه . فهو هنا عنيف على أبى عبيدة لأنه لا يوافقه الرأى على اعتبار آية « إياك نعبد وإياك نستعين » من أساليب التقديم والتأخير . قال الطبري : وقد ظن بعض أهل الغفلة أن ذلك من المقـدم الذى معناه التأخير كما قال امرؤ القيس :

ولو أن ما أسعى لأدنى معيشة كفانى ولم أطلب قليل من المال

يريد بذلك كفانى قليل من المال ولم أطلب كثيراً وذلك من معنى التقديم والتأخير ومن مشابهة بيت امرىء القيس بمعزل من أجل أنه قد يكفيه القليل من المال ويطلب الكثير فليس وجود ما يكفيه منـه بموجب له ترك طلب الكثير فيكون نظير العبادة التى بوجودها وجود المعونة عليها وبوجود المعونة عليها وجودها ويكون ذكر أحدهما دالا على الآخر فيعتدل فى صحه الكلام تقـديم ما تقدم منهما قبل صاحبه أن يكون موضوعاً فى درجته ومرتبا فى مرتبته[1] .

(هـ) أسلوب الايجاز :

ولنحاول أن نجتزىء محاولات الطبرى فى عرضه للاسلوب القرآنى بأمثـلة متفرقات على مدى الأجزاء الثلاثين من تفسيره فنجد أنه يتصدرها ذلك الأسلوب الذى أعطاه العرب كل القيمة البلاغية لبيانهم ولهى به أسلوب الإيجاز وشأن من يحسون جمال البيان القرآنى وإعجازه فى إيجازه نجد الطبرى ينفـعل بالإيجاز

---

(١) تفسير الطبرى حـ ١ ص ٥٤ .

القرآنى ويبدى عن انبهاره به . كقوله فى الآيه : « وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم » ... فليتدبر أولو الألباب إيجاز الله واحتجاجه على جميع أهل الكفر به والملحدين فى توحيده فى هذه الآية وفى التى بعدها بأوجز كلام وأبلغ حجة وألطف معنى يشرف بهم على معرفة فضل حكمة الله وبيانه(١) .

وآية « كيف وأن يظهروا عليكم لا يرقبوا فيكم إلا ولا ذمة يرضونكم بأفواههم وتأبى قلوبهم وأكثرهم فاسقون » يفصل الطبرى فى تعبيرها الموجز بلفظة « كيف » يعنى جل ثناؤه بقوله كيف يكون لهؤلاء المشركين الذين نقضوا عهدهم أو لمن لا عهد له منهم منكم ، أيها المؤمنون ، عهد وذمة . وهم « إن يظهروا عليكم » يغلبوكم « لا يرقبوا فيكم إلا ولا ذمة » . واكتفى بـ « كيف » دليلا على معنى الكلام ، لتقدم ما يراد من المعنى بها قبلها . وكذلك تفعل العرب ، إذا أعادت الحرف بعد مضى معناه استجازوا حذف الفعل ، كما قال الشاعر :

وخبر تمانى إنما الموت فى القرى فكيف وهذى هضبة وكثيب

فحذف الفعل بعد « كيف » لتقدم ما يراد بعدها قبلها ، ومعنى الكلام :

فكيف يكون الموت فى القرى وهذى هضبة وكثيب ، لا ينجو فيهما منه أحد(٢) ؟ .

ويوضح إيجاز لفظة « عليكم » وجريانها فى ذلك على أسلوب العرب : فيقول الطبرى فى ذلك عند آية : « إن الله كان عليكم رقيباً » . .

... يعنى بذلك تعالى ذكره أن الله لم يزل عليكم رقيباً ويعنى بقوله عليكم على

(١) تفسير الطبرى حـ٢ ص٣٧

(٢) تفسير الطبرى جـ١٤ ص ١٤٥ ط . دار المعارف :

الناس الذين قال لهم جل ثناؤه يا أيها الناس اتقوا ربكم والمخاطب والغائب إذا اجتمعا فى الخبر فإن العرب تخرج الكلام على الخطاب فتقول إذا خاطبت رجلا واحداً أو جماعة فعلت هى وآخرون غيب فعلا فعلتم كذا وصنعتم كذا(١) ...

والطبرى هنا فى محاولاته المقابلة بين الأسلوب القرآنى والأسلوب العربى إنما يفيد من منهج أبى عبيدة فى كتابه المجاز .

وآخر ما نتمثل به من صور التعبير فى القرآن من باب الإيجاز وقفة الطبرى عند الآية : « فى قلوبهم مرض » يفصل المعانى التى أجملها تعبير الآية الموجز ومنه قوله : وأصل المرض السقم ثم يقال ذلك فى الأجساد والأديان فأخبر الله جل ثناؤه أن فى قلوب للمنافقين مرضاً وإنما عنى تبارك وتعـــالى بخبره عن مرض ما فى قلوبهم من الاعتقاد ولكن لما كان معلوماً بالخبر عن مرض القلب أنه معنى به مرض ما هم معتقدون من الاعتقاد استغنى بالخبر عن القلب بذلك والكفاية عن تصريح الخبر عن ضمائرهم واعتقاداتهم كما قال عمر بن لجا :

وسبحت المدينة لا تلمهـــا رأت قمرا بسوقهم نهارا

يريد وسبح أهل المدينة فاستغنى بمعرفة السامعين خبره بالخبر عن المدينة عن الخبر عن أهلها ومثله قول عنترة العبسى :

هلا سألت الخيل يا ابنة مالك إن كنت جاهلة بما لم تعلمى

يريد هلا سألت أصحاب الخيل . ومنه قولهم « يا خيل الله اركبى » يراد يا أصحاب خيل الله اركبوا والشواهد على ذلك أكثر من أن يحصيها كتاب وفيما

(١) تفسير الطبرى حـ٤ ص ١٥٢

ذكرنا كفاية لمن وفق لفهمه فكذلك معنى قول الله جل ثناؤه فى قلوبهم مرض إنما يعنى فى اعتقاد قلوبهم الذى يعتقدونه فى الدين والتصديق بمحمد ﷺ وبما جاء به من عند الله مرض وسقم فاجتزأ بدلالة الخبر عن قلوبهم على معناه عن تصريح الخبر عن اعتقادهم(١) .

(و) أسلوب الإطناب :

ودارسو البلاغة العربية يدركون تماماً أنه لا يذكر أسلوب الإيجـــاز إلا ويردفه أسلوب الإطناب وهم يعلمون أن لكل أسلوب مقتضياته التى يحسن التعبير به فيها . ولكن الطبرى هنا إنما يعرض لأسلوب الإطناب مبيناً حكمته بالمقابلة بين الإيجاز والإطناب معاً فى صورة واحدة هى فاتحة الكتاب وذلك فى نقاشه مع الطاعنين فى القرآن الذين يجهلون مبررات التعبير بأسلوب الإطناب قال : إن سألنا منهم سائل فقال : إنك قد قدمت فى أول كتابك هـــذا فى وصف البيان بأن أعلاه درجة وأشرفه مرتبة وأبلغه فى الإبانة عن حاجة المبين به عن نفسه وأبينه عن مراد قائله وأقربه من فهم سامعه وقلت مع ذلك أن أولى البيـان بأن يكون كذلك كلام الله جل ثناؤه بفضله على سائر الكلام وبارتفـاع درجته على أعلى درجة البيان فما الوجه إذ كان الأمر على ما وصفت فى إطالة الكلام بمثـل سورة أم القرآن بسبع آيات وقد حوت معانى جميعها منها آيتان وذلك قوله : ملك يوم الدين إياك نعبد وإياك نستعين إذ كان لا شك أن من عرف ملك يوم الدين فقد عرفه بأسمائه الحسنى وصفاته المثلى وأن من كان لله مطيعاً فلا شك أنه لسبيل من أنعم الله عليه فى دينه متبع وعن سبيل من غضب عليه وضل منعـدل

---

(١) تفسير الطبرى جـ١ ص ٩٤

فما فى زيادة الآيات الخمس الباقية من الحكمة التى لم تحوها الآيتان ذكرنا قيل له أن الله تعالى ذكره جمع لنبينا محمد ﷺ ولأمته بما أنزل إليه من كتابه معانى لم يجمعهن بكتاب أنزله إلى نبي قبله ولا لأمة من الأمم قبلهم وذلك أن كل كتاب أنزله جل ذكره على نبى من أنبيائه قبله فإنما أنزله ببعض المعانى التى يحوى جميعها كتابه الذى أنزله إلى نبينا محمد ﷺ كالتوراة التى هى مواعظ وتفصيل والزبور الذى هو تحميد وتمجيد والإنجيل الذى هو مواعظ وتذكير لا معجزة فى واحد منها تشهد لمن أنزل إليه بالتصديق . والكتاب الذى أنزل على نبينا محمد ﷺ يحوى معانى ذلك كله ويزيد عليه كثيراً من المعانى التى سائر الكتب غيره منها خال .

ومن أشرف تلك المعانى التى فضل بها كتابنا سائر الكتب قبله نظمه العجيب ووصفه الغريب وتأليفه البديع الذى عجزت عن نظم مثل أصغر سورة منه الخطباء وكلت عن وصف شكل بعضه البلغاء وتحيرت فى تأليفه الشعراء وتبلدت قصوراً عن أن تأتى بمثله لديه أفهام الفهماء فلم يجدوا له إلا التسليم والإقرار بأنه من عند الواحد القهار مع ما يحوى من ذلك من المعانى التى هى ترغيب وترهيب وأمر وزجر وقصص وجدل ومثل وما أشبه ذلك من المعانى التى لم تجتمع فى كتاب أنزل إلى الأرض من السماء فمهما يكن فيه من إطالة على نحو ما فى أم القرآن فلما وصفت قبل من أن الله جل ذكره أراد أن يجمع بوصفه العجيب ونظمه الغريب المنعدل عن أوزان الأشعار وسجع الكهان وخطب الخطباء ورسائل البلغاء العاجز عن وصف مثله جميع الأنام وعن نظم نظيره كل العباد الدلالة على نبوة نبينا محمد ﷺ وبما فيه من تحميد وتمجيد وثناء عليه تنبيه للعباد على عظمته وسلطانه وقدرته وعظم مملكته ليذكروه بآلائه ويحمدوه على نعمائه

فيستحقوا به منه المزيد ويستوجبوا عليه الثواب الجزيل وبما فيه من نعت من أنعم عليه بمعرفته وتفضل عليه بتوفيقه لطاعته تعريف عباده أن كل ما بهم من نعمة فى دينهم ودنياهم فمنه ليصرفوا رغبتهم إليه ويبتغوا حاجاتهم من عنده دون ما سواه من الآلهة والأنداد وبما فيه من ذكره ما أحل بمن عصاه من مثلاته وأنزل بمن خالف من أمره من عقوباته ترهيب عباده عن ركوب معاصيه والتعرض لما لا قبل لهم به من سخطه فيسلك بهم فى النكال والنقمات سبيل من ركب ذلك من الهلاك فذلك وجه إطالة البيان فى سورة أم القرآن وفيما كان نظيراً لها من سائر سور الفرقان وذلك هو الحكمة البالغة والحجة الكاملة[1] .

(ز) أسلوب المجاز :

وهذا الأسلوب مما كثر فيه جدال أصحاب الفرق وانعكست صور من هذا الجدال فى تفاسير المفسرين ويمكن أن نرى مثالا واضحاً لهذا تفسير الكشاف للزمخشرى وهكذا نجد عند الطبرى ملامح من هذا الجدال فى أسلوب المجاز وخاصة فيما يتصل بأفعال الله وصفاته . لكن الطبرى وفق خطته التى التزمها يفسر اللفظة بالمعنى الذى عرفته به العرب ولا يوغل فى النقاش الكلامى . صورة من هذا فيما عرض له من أسلوب الآية : « ثم استوى إلى السماء » قال : الاستواء فى كلام العرب منصرف على وجوه : منها انتهاء شباب الرجل وقوته فيقال إذا صار كذلك قد استوى الرجل ومنها استقامة ما كان فيه أود من الأمور والأسباب . يقال منه استوى لفلان أمره إذا استقام له بعد أود ومنه قول الطرماح بن حكيم :

طال على رسم مهدد أبده　　　وعفا واستوى به بلده

---

(١) تفسير الطبرى جـ١ ص ٦٥ـ٦٦

يعنى استقام به . ومنها الإقبال على الشيء بالفعل كما يقال استوى فلان على فلان بما يكرهه ويسوءه بعد الإحسان إليه ومنها الاحتياز والاستيلاء كقولهم استوى فلان على المملكة بمعنى احتوى عليها وحازها . ومنها العلو والارتفاع كقول القائل استوى فلان على سريره يعنى به علوه عليه وأولى المعانى بقول الله جل ثناؤه « ثم استوى إلى السماء فسواهن » علا عليهن وارتفع فدبرهن بقدرته وخلقهن سبع سماوات .

والعجب ممن أنكر المعنى المفهوم من كلام العرب فى تأويل قول الله ثم استوى إلى السماء الذى هو بمعنى العلو والارتفاع هرباً عند نفسه من أن يلزمه بزعمه إذا تأوله بمعناه المفهوم كذلك أن يكون إنما علا وارتفع بعد أن كان تحتها إلى أن تأوله بالمجهول من تأويله المستنكر ثم لم ينج مما هرب منه فيقال له زعمت أن تأويل قوله : استوى أقبل أفكان مدبراً عن السماء فأقبل إليها فإن زعم أن ذلك ليس بإقبال فعل ولكنه إقبال تدبير قيل له فكذلك فقل علا عليها علو ملك وسلطان لا علو انتقال وزوال .

ثم لن يقول فى شيء من ذلك قولا إلا ألزم فى الآخر مثله ولولا أنا كرهنا إطالة الكتاب بما ليس من جنسه لأنبأ عن فساد قول كل قائل قال فى ذلك قولا لقول أهل الحق فيه مخالفاً وفيما بينا منه ما يشرف بذى الفهم على ما فيه له الكفاية إن شاء الله تعالى[1] .

ولعله من البين أن اهتمام الطبرى مركز حول المعنى الذى يخدم قصده كمفسر وهو مع هذا حريص أيضاً على أن يبين أن التعبير القرآنى يجرى على نهج البيان العربى . فلنسمع إلى نقاشه فى الآية : « فما ربحت تجارتهم » يتساءل ويجيب ..

---

(١) تفسير الطبرى ح١ ص١٤٩ ، ص١٥٠

فإن قال لنا قائل فما وجه قوله فما ربحت تجارتهم وهل التجارة مما تربح أو توكس فيقال ربحت أو وضعت قيل أن وجه ذلك على غير ما ظننت وإنما معنى ذلك فما ربحوا فى تجارتهم لا فيما اشتروا ولا فيما شروا ولكن الله جل ثناؤه خاطب بكتابه عرباً فسلك فى خطابه إياهم وبيانه لهم مسلك خطاب بعضهم بعضاً وبيانهم المستعمل بينهم . فلما كان فصيحاً لديهم قول القائل الآخر خاب سعيك ونام ليلك وخسر بيعك ونحو ذلك من الكلام الذى لا يخفى على سامعه ما يريد قائله خاطبهم بالذى هو فى منطقهم من الكلام فقال فما ربحت تجارتهم إذ كان معقولا عندهم أن الربح إنما هو فى التجارة كما النوم فى الليل فاكتفى بفهم المخاطبين بمعنى ذلك عن أن يقال فما ربحوا فى تجارتهم وإن كان ذلك معناه كما قال الشاعر :

وشر المنايا ميت وسط أهله كهلك الفتاة أسلم الحى حاضره

يعنى بذلك وشر المنايا منية ميت وسط أهله فاكتفى بفهم سامع قيله مراده من ذلك عن إظهار ما ترك إظهاره وكما قال رؤبه بن العجاج :

حارث قد فرجت عنى همى فنام ليلى وتجلى غمى

فوصف بالنوم الليل ومعناه أنه هو الذى نام وكما قال جرير بن الخطفى :

وأعور من نبهان أما نهاره فأعمى وأما ليله فبصير

فأضاف العمى والأبصار إلى الليل والنهار ومراده وصفه النبهانى بذلك[1].

(ح) أسلوب التشبيه :

وفى أسلوب التشبيه يعالج الطبرى معنى التشبيه عارضاً الروايات المختلفة فى

---

(١) تفسير الطبرى حـ١ ص ١٠٨

فيم هذا التشبيه ومرجحاً من بينهما الرأى الذى يتفق والنسق المعنوى للآيات القرآنية . ففى الآية : « ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع إلا دعاء ونداء » يذكر الطبرى ما نصه : اختلفت أهل التأويل في معنى ذلك :

فقال بعضهم معنى ذلك مثل الكافر فى قلة فهمه عن الله ما يتلى عليه فى كتابه وسوء قبوله لما يدعى إليه من توحيد الله ويوعظ به مثل البهيمة التى تسمع الصوت إذا نعق بها ولا تعقل ما يقال لها ذكر من قال ذلك :

... عن سماك عن عكرمة فى قوله : ومثل الذين كفروا كمثل الذى ينعق بما لا يسمع إلا دعاء ونداء قال مثل البعير أو مثل الحمار تدعوه فيسمع الصوت ولا يفقه ما تقول .

... عن عكرمة عن ابن عباس فى قوله : كمثل الذى ينعق بما لا يسمع : قال هو كمثل الشاة أو نحو ذلك .

حدثنى محمد بن سعد قال حدثنى أبى قال حدثنى عمى قال حدثنى أبى عن أبيه عن ابن عباس قوله : ومثل الذين كفروا كمثل الذى ينعق بما لا يسمع إلا دعاء ونداء كمثل البعير والحمار والشاة إن قلت لبعضها كل لا يعلم ما تقول غير أنه يسمع صوتك وكذلك الكافر إن أمرته بخير أو نهيته عن شر أو وعظته لم يعقل ما تقول غير أنه يسمع صوتك .

... عن ابن جريج قال قال ابن عباس : مثل الدابة تنادى فتسمع ولا تعقل ما يقال لها كذلك الكافر يسمع الصوت ولا يعقل .

... عن خصيف عن مجاهد كمثل الذى ينعق بما لا يسمع قال مثل الكافر مثل البهيمة تسمع الصوت ولا تعقل .

... عن أبي نجيح عن مجاهد : كمثل الذى ينعق مثل ضربه الله الكافر يسمع ما يقال له ولا يعقل كمثل البهيمة تسمع النعيق ولا تعقل .

... سعيد عن عن قتادة قوله : ومثل الذين كفروا كمثل الذى ينعق بما لا يسمع إلا دعاء ونداء ويقول مثل الكافر كمثل للبعير والشاه يسمع الصوت ولا يعقل ولا يدرى ما عنى به .

... معمر عن قتاده فى قوله كمثل الذى ينعق بما لا يسمع إلا دعاء ونداء قال هو مثل ضربه الله للكافر يقول مثل هذا الكافر مثل هذه البهيمة التى تسمع الصوت ولا تدرى ما يقال لها فكذلك الكافر لا ينتفع بما يقال له .

... عن الربيع قال هو مثل الكافر يسمع الصوت ولا يعقل ما يقال له .

... حجاج قال قال ابن جريج سألت عطاء ثم قلت له : يقال لا تعقل يعنى البهيمة إلا أنها تسمع دعاء الداعى حين ينعق بها فهم كذلك لا يعقلون وهم يسمعون فقال كذلك قال وقال مجاهد الذى ينعق الراعى بما لا يسمع من البهائم .

...عيسى عن ابن أبي نجيح عن مجاهد: كمثل الذى ينعق الراعى بما لا يسمع من البهائم.

... أسباط عن السدى كمثل الذى ينعق بما لا يسمع إلا دعاء ونداء لا يعقل ما يقال له إلا أن تدعى فتأتى أو ينادى بها فتذهب . وأما الذى ينعق فهو الراعى الغنم كما ينعق الراعى بما لا يسمع ما يقال له إلا أن يدعى أو ينادى فكذلك محمد ﷺ يدعو من لا يسمع إلا خرير الكلام . يقول الله : صم بكم عمى . ومعنى قائل هذا القول فى تأويلهم ما تأولوا على ما حكيت عنهم : ومثل وعظ الذين كفروا وواعظهم كمثل نعق الناعق بغنمه ونعيقه بها فأضيف المثل إلى الذين كفروا وترك الوعظ والواعظ لدلالة الكلام على ذلك كما يقال إذا لقيت فلاناً فعظمه تعظيم السلطان يراد به كما تعظم السلطان . وكما قال الشاعر :

فلست مسلماً ما دمت حياً على زيد بتسليم الأمير

يراد به كما يسلم على الأمير . وقد يحتمل أن يكون المعنى على هـذا التأويل الذى تأوله هؤلاء ومثـل الذين كفروا فى قلة فهمهم عن الله وعن رسوله كمثل المنعوق به من البهائم الذى لا يفقه من الأمر والنهى غير الصوت وذلك أنه لو قيل له اعتلف أو رد الماء لم يدر ما يقال له غير الصوت الذى يسمعه من قائله فكذلك الكافر مثله فى قلة فهمه لما يؤمر به وينهى عنه بسوء تدبره إياه وقلة نظره وفكره فيه مثل هذا المنعوق به فيما أمر به ونهى عنه فيكون المعنى للمنعوق به والكلام خارج على الناعق كما قال نابغة بنى ذبيان :

وقد خفت حتى ما تزيد مخافتى على وعل فى ذى المطارة عاقل

والمعنى حتى ما تزيد مخافة الوعل على مخافتى . وكما قال الآخر :

كانت فريضة ما تقول كما كان الزنا فريضة الرجم

والمعنى كما كان الرجم فريضة الزنا فجعل الزنا فريضة الرجم لوضوح معنى الكلام عن سامعه .

وكما قال الآخر :

إن سراجاً لكريم مفخره تحلى به العين إذا ما تجهره

والمعنى يحلى بالعين فجعله تحلى به العين ونظائر ذلك من كلام العرب أكثر من أن يحصى مما توجهه العرب من خبر ما تخبر عنه إلى ما صاحبه لظهور معنى ذلك عند سامعه فتقول : أعرض الحوض على الناقة وإنما تعرض الناقة على الحوض وما أشبه ذلك من كلامها .

وقال آخرون معنى ذلك : ومثل الذين كفروا فى دعائهم آلهتهم وأوثانهم التى لا تسمع ولا تعقـل كمثل الذى ينعق بما لا يسمع إلا دعاء ونداء وذلك

الصدى الذى يسمع صوته ولا يفهم به عنه الناعق شيئاً فتأويل الكلام على قول قائلى ذلك ومثل الذين كفروا وآلهتهم فى دعائهم إياها وهى لا تفقه ولا تعقل كمثل الناعق بما لا يسمعه الناعق إلا دعاء ونداء أى لا يسمع منه الناعق إلا دعاءه . ذكر من قال ذلك :

... ابن وهب قال قال ابن زيد فى قوله : ومثل الذين كفروا كمثل الذى ينعق بما لا يسمع إلا دعاء ونداء وقال الرجل الذى يصيح فى جوف الجبال فيجيبه فيها صوت يراجعه يقال له الصدى فمثل آلهة هؤلاء لهم كمثل الذى يجيبه بهذا الصوت لا ينفعه لا يسمع إلا دعاء ونداء . قال والعرب تسمى ذلك الصدى .

وقد تحتمل الآية على هذا التأويل وجهاً آخر غير ذلك وهو أن يكون معناها : ومثل الذين كفروا فى دعائهم آلهتهم التى لا تفقه دعاءهم كمثل الناعق بغنم له من حيث لا تسمع صوته غنمه فلا تنتفع من نعقه بشىء غير أنه فى عناء من دعاء ونداء . فكذلك الكافر فى دعائه آلهته إنما هو فى عناء من دعائه إياها وندائه لها ولا ينفعه شىء وأولى التأويل عندى بالآية التأويل الأول الذى قاله ابن عباس ومن وافقه عليه .

... وإنما اخترنا هذا التأويل لأن هذه الآية نزلت فى اليهود .

... فإن قال قائل وما دليلك على أن المقصود بهذه الآية اليهود قيل دليلنا على ذلك ما قبلها من الآيات وما بعدها فإنهم المعنيون بها[1] ... الخ ...

---

(١) تفسير الطبرى ج ٢ ص ٤٧ ـ ٤٩ وعلى نفس المنوال يعالج الطبرى المعنى فى الآية « مثلهم كمثل الذى استوقد ناراً فلما ... » (تفسير الطبرى ج ١ ص ١٠٩ ـ ١٢١) .

ط - أسلوب التعريض :

كما ألمحنا من قبل فإن غاية الطبرى حيثما تعرض للبيان القرآنى إنما هو المعنى ولا يتعرض لجمال الشكل فى الأسلوب . وقد تند منه بين الحين والآخر عبارات الانبهار والاستحسان من مثل ما نجده فى معالجته لأسلوب الآية : « قل يا أيها الناس إن كنتم فى شك من دينى فلا أعبـــد الذين تعبدون من دون الله ولكن أعبد الله الذى يتوفاكم وأمرت أن أكون من المؤمنين » : يقول تعالى ذكره لنبيه محمد ﷺ قل يا محمد لهؤلاء المشركين من قومك الذين عجبوا أن أوحيت إليك إن كنتم فى شك أيها الناس من دينى الذى أدعوكم إليه فلم تعلموا أنه حق من عند الله فإنى لا أعبد الذين تعبدون من دون الله من الآلهة والأوثان التى لا تسمع ولا تبصر ولا تغنى عنى شيئاً فتشكوا فى صحته .

وهذا تعريض ولحن من الكلام لطيف وإنما معنى الكلام إن كنتم فى شك من دينى فلا ينبغى لكم أن تشكوا فيه وإنما ينبغى لكم أن تشكوا فى الذى أنتم عليه من عبادة الأصنام التى لا تعقل شيئاً ولا تضر ولا تنفع فأما دينى فلا ينبغى لكم أن تشكوا فيه لأنى أعبد الله الذى يقبض الخلق فيميتهم إذا شاء وينفعهم ويضر من يشاء وذلك أن عبادة من كان كذلك لا يستنكرها ذو فطرة صحيحة وأما عبادة الأوثان فينكرها كل ذى لب وعقل صحيح(١) .

(ى) ويطول بنا التطواف مع بحث الطبرى فى الأسلوب فلنكتف بما تعرض له الطبرى أحياناً من تعقب التعبير القرآنى والبحث وراء سر التعبير مثلا يكشف عن جمال المعنى فى إضافة الإسم إلى ضمير المخاطبين فيما قال فى الآية : « ولا تأكلوا

---

(١) تفسير الطبرى جـ ١١ ص ١٢١

أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام لتأكلوا فريقاً من أموال الناس بالإثم وأنتم تعلمون » .

يعنى تعالى ذكره بذلك ولا يأكل بعضكم مال بعض بالباطل فجعل تعالى ذكره بذلك آكل مال أخيه بالباطل كالآكل مال نفسه بالباطل ونظير ذلك قوله تعالى ولا تلمزوا أنفسكم وقوله ولا تقتلوا أنفسكم بمعنى لا يلمز بعضكم بعضاً ولا يقتل بعضكم بعضاً لأن الله تعالى ذكره جعل المؤمنين أخوة فقاتل أخيه كقاتل نفسه ولامزه كلامز نفسه وكذلك تفعل العرب تكنى عن أنفسها بأخواتها وعن أخواتها بأنفسها فتقول أخى وأخوك أينا أبطش تعنى أنا وأنت نصطرع فننظر أينا أشد فيكنى المتكلم عن نفسه بأخيه لأن أخا الرجل عندها كنفسه ومن ذلك قول الشاعر :

أخى وأخوك ببعض النسـ ـير ليس لنا من معد عريب

فتأويل الكلام ولا يأكل بعضكم أموال بعض فيما بينكم بالباطل(١) . . . الخ.

وكذلك هو يدور حول جمال المعنى فى التعبير بلفظة عاهدتم بإسناد الفعل إلى ضمير المخاطبين فيذكر فى الآية : « براءة من الله ورسوله إلى الذين عاهدتم » والمعنى إلى الذين عاهد رسول الله ﷺ من المشركين ، لأن العهود بين المسلمين والمشركين عهد رسول الله ﷺ ، لم يكن يتولى عقدها إلا رسول الله ﷺ أو من يعقدها بأمره ولكنه خاطب المؤمنين بذلك لعلمهم بمعناه وأن عقود النبى ﷺ على أمته كانت عقودهم ، لأنهم كانوا لكل أفعاله فيهم راضين ، ولعقودهم عليهم مسلمين ، فصار عقده عليهم كعقودهم على أنفسهم فلذلك قال:

---

(١) تفسير الطبرى ج٢ ص ١٠٦ .

« إلى الذين عاهدتم من المشركين » ، لما كان من عقد رسول الله ﷺ عهده(١) .

وبعد فالطبرى اتخذ منهجاً ثابتا لا يحيد عنه سواء فى تأليفه الفقهى أو التاريخى أو التفسيرى أما فى الفقه فنجده فى مثل كتابيه اختلاف الفقهاء واللطيف يعرض آراء الفقهاء مرجحا من بينها رأياً ومعللا لاختياره . وفى كتابه التاريخ وهو ينقل روايات عن أمم سابقه وقرون غابره ليس بين يديه مصادر يستوثق بها فإنا نجده يعتذر عن إيراده روايات لا يملك من الأدلة ما يزيفها أو يصححها ومن ثم يعتذر بقوله فى مقدمة كتابه التاريخ (وليعلم الناظر فى كتابنا هذا أن اعتمادى فى كل ما أحضرت ذكره فيه إنما هو على ما رويت من الأخبار التى أنا ذاكرها فيه ، والآثار التى أنا مسندها إلى رواتها فيه دون ما أدرك بحجج العقول واستنبط بفكر النفوس إلا القليل اليسير منه .

فما يكن فى كتابى هذا من خبر ذكرناه عن بعض الماضين مما ينكره قارئه أو يستشنعه سامعه من أجل أنه لم يعرف له وجها فى الصحة ولا معنى فى الحقيقة ، فليعلم أنه لم يؤت فى ذلك من قبلنا وإنما أتى من قبل بعض ناقليه إلينا وإنا إنما أدينا ذلك على نحو ما أدى إلينا) .

والرجل فى التفسير يعرض الروايات النقلية ويصحح منها ويزيف فمنهج الرجل العلمى هو أن يجمع التراث تاريخيا أو فقهيا أو تفسيريا ويجرى فيه عملية نقد وفق مقاييس يضع أسسها فى مقدمات تآليفه ولهذا فإن الطبرى وإن كان ينتمى كله إلى مدرسة التفسير النقلى إلا أنه مع ذلك يعد مفسراً ناقداً . وإذا كان رجال

---

(١) تفسير الطبرى جـ ١٤ ص ٩٦ ط . دار المعارف .

الحديث حتى عصره يسلطون مقاييسهم النقدية أكثر ما يسلطون على رجال السند في الحديث فيجرحون منهم أو يعدلون نجد الطبري يشبع المقياس النقدى فى الروايات ذاتها فى المتن نفسه وإن لم يغفل مع ذلك نقد أصحاب الروايات إن كان فيهم مغمز .


وليس هذا كله بالقليل فى حق رجل كالطبرى أصيل المنهج محكم الخطة العلمية .

(تم بحمد الله وتوفيقه)

تصويبات

الصفحة	السطر	الآيــة
١٥	١٩	... قتال فيه قل قتال فيه كبير
٢٦	٦	. . يفرحون بما أوتوا ...
١٣٠	١٤/١٣	ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤده إليك ...
١٥٣	٥	... لا يستنقذوه . . .
١٥٦	٢	... كل واحد منهما . . .
١٥٩	٦	... منها بخبر
١٥٩	١٠	... سمعنا فتى . . .
١٥٩	٢٠	نحن جعلناها ...
١٧٦	١٥	يعلمون ماتفعلون
١٧٩	٥	قد أجيبت . . .
٢٠٢	٢	فتكون طيرا . . .
٢٠٢	٨	وورث سليمان داوود
٢٠٤	١٣	يرمون . . .
٢٠٥	٩	مثلا كلمة . . .
٢٢٦	٩	وقال الذين . . .
٢٥٤	٢٠	وجفان . . .
٢٧٥	٢	وإذ . . .
٢٧٥	١٣	بقية مما . . .

رقم الايداع بدار الكتب ٧١/٥٦٧٩
تم بحمد الله ، طبع هـذا الكتاب فى
شركة الاسكندرية للطبــاعة والنشر
١ شارع فنتورا بجوار سيدى عبدالرزاق
تليفون : ٣٥٨٤١


Bibliotheca Alexandrina
0297405